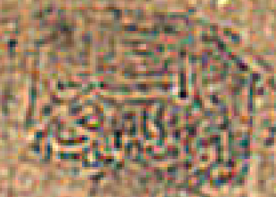
هذا كتاب التوضيح
شرح التنقيح في علم
الأصول

يا كبيكج

هذا كتاب ضمنت أبوابه ... نكت الأصول مدققاً بفروعه
ملكت مسائله البديع نظامها ... بضوابط المعقول أي شروعه
من كان يشرع فيه يشعر أنه ... بموانع التنقيح عند شروعه
وكأن روح القدس كان ملقناً ... صدر الشريعة نافثاً في روعه
فبنى الأدلة صرحه وكساه في ... الفردوس فرحلل الرضى ودروعه



فهرس الكتاب

تم

لك الثناء لسان النطق لما انطق الالسنة لحمده

[illegible] لطائف [illegible] لمحمد [illegible]

[illegible] البيان [illegible]

[illegible] سنا [illegible]

[illegible] المغني [illegible]

٤٨٢

[illegible] لا [illegible] لا [illegible]

[illegible]

[illegible] الحجاب [illegible]

[illegible] الذي [illegible]

[illegible]

[illegible]

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولاعنان الثناء اليه ثانيا
وعلى نبيه محمد وآله مصليا وفي حلبة الصلوات
مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل
الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة
جد سعيه وسعد جده يقول لما وفقني الله تعالى
بتاليف كتاب تنقيح الاصول شرحته شرحا كاشفا
عن معضلاته فاتحا لمغلقاته معرضا عن شرح
بعض المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له
النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما الفت كتاب التنقيح
سارع بعض الاصحاب الى كتابته ومباحثته وانتشر
النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل

من

من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت
في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر
ليغير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم
لما تيسر اتمامه وقضى بالاختتام ختامه مشتملا
على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول
وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب
انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة
لم يبلغ فرسان العلم الى هذا الامد سميت
هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله
مسؤول ان يعصم عن الخطأ والخطل كلامنا وعن
الزلل اقدامنا واقلامنا اليه يصعد الكلم الطيب
افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن
فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح
الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل
وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة

اسم كتاب

للكلم والكلم ان كان جمعاً فكل جمع يفرق بينه وبين
واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو
نخل خاوية ونخل منقعر • من محامد اصولها من شارع
الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء : القبول
الاول ريح الصبا • على ان جعل اصول الشريعة مهذب
المباني وفروعها رقيقة الحواشي : اي لطيفة الاطراف
والجوانب • دقيقة المعاني • بنى على اربعة اركان قصر
الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل
المتشابهات مقصورات خيام الامتنان بابتلاء
قلوب الراسخين • فان انزال المتشابهات على مذهبنا
وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر
فيها والوصول الى ما يتشاقون اليه من العلم بالاسرار
التي اودعها فيها ولم يظهر احداً من خلقه عليها
والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين •

منصة العروس مكان يرفع عليه العروس للخلوة • وكشف
القناع من جمال مخدرات كتابه بسنة نبيه المصطفى و
فصل خطابه : اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الدين
باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك
المعتبرين • اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم
القايسون بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر
الباء القايسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم •
باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة
في الفروع فمبداء سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون
منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه
الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات
وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما بنى
على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة
وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه

الذي بنى الشرايع قصر الاحكام عليهما . وبعد
فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذرايع عبيد الله
ابن مسعود بن تاج الشريعة جد سعد وسعيد
جد يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل عهد
وزمان على مباحثة اصول الفقه : اى مقبلين عليها
من اكب على وجهه اى سقط عليه فان من اقبل
على شيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه . للامام مقتدى
الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوي بوأه الله
دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان
مركوزة كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز
غوامض نكته في دقائق اشاراته وجدت بعضهم
طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع
الحاظه : اى لايدركون بامعان النظر ما يدركه هو
بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا : اردت
تنقيحه وتنظيمه وحاولت : اى طلبت . تبيين مراده

وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا
فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق
جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات
غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط
والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز
اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز
اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد
وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى
المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق
ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر في الكلام فهو
دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فلذا ورد فيه لفظ الجمع
وسميته بتنقيح الاصول واسئل الله تعالى ان ينفع به وبمؤلفه
وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه
هو البر الرحيم اصول الفقه : اى هذا اصول الفقه
او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة

وثانياً باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفه
باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف
اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل
للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو
ترتب الحكم على علته وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد
وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي
كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات
الاعتبارية كما ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار
تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه
والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين
ان اللفظ لاي شيء وضع وشرط كل التعريفات
الطرد اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
والعكس اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد
فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد و
لو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل

تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع
فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي
الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية
والصورة اي العلة الصورية والغاية اي
العلة الغائية والشرط كادوات الصناعة مثلاً
فنعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء
لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها
لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا
التعريف الاسمي والفقه معرفة النفس ما لها وما
عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول
هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالمعرفة ادراك
الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها و
ما عليها يمكن ان يراد ما ينتفع به النفس وما يتضرر به
في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت

فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي
به المكلف اما واجب عليه او مندوب او مباح او مكروه
كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة
ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اعني
عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما
وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب
عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع
عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب
عليه والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب
عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل
الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية
مما لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز
لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما

مما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها
وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشمل الاصناف
واذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين
واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة
والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها
من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها و
ما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف
كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة
ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات
هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح
زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت
ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة انما لم يزد

هذا القيد لانه اراد الشمول اي اطلاق الفقه على العلم
بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات و
والوجدانيات والعمليات ومن ثم سمي الكلام
فقها اكبر. وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية
من ادلتها التفصيلية. فالعلم جنس والباقي فصل
فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر
ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى
المتعلق الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات
والصفات اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات
وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية
كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد
الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم بما سوى
خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير
قسمان شرعي اي خطاب الله بما يتوقف على الشرع
وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع

كوجوب

كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام
ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه
ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية احتراز
عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع
حجة. وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف
به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا
القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد
دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله
التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي و
قد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك
انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية
وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال. والحكم قيل
خطاب الله تعالى. هذا التعريف منقول عن الاشعري
فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله
المتعلق بافعال المكلفين. يخرج ما ليس كذلك

فيبقى في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرج
بقوله. بالاقتضاء: اي الطلب وهو اما طلب الفعل
جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب
الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة. او التخيير:
اي الاباحة. وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم
بالسببية والشرطية ونحوهما: اعلم ان الخطاب اما
تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب
ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة
شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب
ذكر النوع الاخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر
الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان
المعني من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد
الدلوك وجبت الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء
لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي

تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس
هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على الاتحاد
وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا: بعض المتاخرين
من متابعي الاشعرية قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى
الى آخره فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر. والفقهاء
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا:
بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول. كالخلق
على المخلوق: لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا
وهو حقيقة اصطلاحية. يرد عليه: اي على تعريف
الحكم وهو خطاب الله تعالى الى آخره. ان الحكم المصطلح
ما ثبت بالخطاب لا هو: اي لا الخطاب فلا يكون
ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو
المقصود بالتعريف هنا. وايضا يخرج ما يتعلق
بفعل الصبي: كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته
وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلقا بافعال

المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بتعلق
ولية قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في
غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداءه
الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب
الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال
العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا
الا ان يقال اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك
طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان يقال
من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه
ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله
في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد
بهذا الا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر للحكم
لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو آمنوا
وفاعتبروا اي عن الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان
هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس

من

من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح
ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال
الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق
بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم
بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم
بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية
العملية فيقع التكرار الا ان يقال يعني بالافعال
ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص
بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج
جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج آمنوا و
فاعتبروا لانهما من افعال القلوب والشرعية
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب
واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج
اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها

شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك
الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل
وقبحه عند نفاة كونهما عقليين: اعلم ان عندنا
جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان
عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع
فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني
هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا ومانعا
على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه
فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان
حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما
لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد
الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا
صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري. ولا يراد
عليه: اي على حد الفقه المصطلح. التي لا يعلم كونها
من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم

فانما

فانما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قيل
اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج منه
الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان
الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك
فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج
لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد
بالاحكام ليس بعضها وان قيل فان الشخص العالم
بانه مسئلة مراد لتيما سواء علم كونها من الدين ضرورة
او لم يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن
ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة و
الصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده
لا يسمى فقيها كالعالم بانه مسئلة غريبة فانه من الفقه
لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى
لاخراجهما منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه
لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد

متناهي وايضا لجميع احكامها ولا يراد كل واحد
لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل
كالنصف والاكثر لجهالته ولا التهيؤ للكل
اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب
مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم
بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين
لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة
لم يدر الدهر والخطأ في الاجتهاد ولان حكم بعض
الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد مساغ وايضا
لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص
لا دلالة عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون
الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال
بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر
نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها
مع ملكة الاستنباط الصحيح منها : فالمعتبر ان يعلم

في اي وقت جميع ما ظهر نزول الوحي به في ذلك
الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء
في وقت نزل بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول
الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعربيتهم
كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين
منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن
رسول الله عليه السلام لعدم الاجماع في زمنه والمسائل
القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح
وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه
ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع
به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر
نزول الوحي به وانعقد الاجماع عليه قطعية
وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق
على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع
لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال

كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة
ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب
على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا
واما عند من لا يقول به فمراده بقوله كلما غلب ظن المجتهد
بثبوت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر
الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى. واصول
الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولكن
ذا فرعا للثلاثة: لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى
عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه
اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة
الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت الحكم
اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة
الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة
الاول. اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها:
فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة

ابدا

وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس
المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي
في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا
النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين منه على حرمة
قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما
المستنبط من الاجماع فاوردوا النظير قياس الوطي
الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي
ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها والحرمة
في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد
في امهات النساء من غير اشتراط الوطي. ولما عرف
اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار
انه لقب لعلم مخصوص فيقول. وعلم اصول الفقه العلم
بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق:

اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا
قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية
والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف
والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل
الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم
وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما
ليبتني عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية
المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول
فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا
هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل
حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت
على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم
فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم
ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون

هذا

هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم
فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية
الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون
مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه
كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع
يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه
الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه
يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه
قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما
دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي
احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه
بطريق التضمن ثم اعلم انه كل دليل من الادلة الشرعية
انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها
ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو
او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد

حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية
المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق
كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث
المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي
هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون
تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل
بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه
في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان
المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم
بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا
لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد
ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل
بها المجتهد لا المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد
يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة
وكلما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية

من اصول

من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب
الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا
اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل
الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا
على وجه التحقيق لانا في هذا المعنى فان تحقيق المقلد
ان يقلد مجتهدا لا يعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك
المجتهد هو الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل
اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها
كلية اذا عرفنا انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام
يثبت باي نوع من الادلة لخصوصية ناشئة من الحكم ككون
هذا الشيء علة لذلك الحكم فان هذا الحكم لا يمكن اثباته
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف
ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية
تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال
المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس

ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف و معرفة الاهلية
والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية او مكتسبة
مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام
باختلاف المحكوم عليه و بالنظر الى وجود العوارض وعدمها
فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل
الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق
بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه
فلم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل
على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا سوا الصغرى
ثم الكبرى قولنا فكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل
على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة
من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد
قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف
بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف
الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت

تحت القضية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور ف
اذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل
حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت وكلما وجد
دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث
في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين
من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى
والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها
ناشئة عن الادلة الشرعية وبعضها ناشئة عن الاحكام
فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث
فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها
الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها
بتلك الادلة • فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق
بها • الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي
اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة

والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض
الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله
بها راجع الى الادلة وما يتعلق بها هو ادلة المختلف
فيها وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة
الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الحجية
ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام
منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة
للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل
في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر
واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول
يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم
والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا الموضوع تلك القضايا
كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم
وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب
الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي

عامة

عامة وكذلك العوارض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا
الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث
عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي
ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا للقضايا
التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا
لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا
كقولنا المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة
لا تثبت بالقياس ويجوز كون الصبي عبادة واما الثالث
من القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله . ويحق
به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق
به : الضمير المجرور في قوله ويحق به يرجع الى البحث
المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال
ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي الحكم وهو الحاكم والمحكوم
والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويحق يحتمل امرين احدهما

اذ يراد بان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني
ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام
على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة
الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم
فالمباحث التي نشأ عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا
العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع
لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق
فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان
يبحث فيه على سبيل من احوال التصور والموصل اليه كالبحث
عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل
التبعية هكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد
مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو
الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب

المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته
بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد
بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض
الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا
لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا
بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون
المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان توقف في ذكر
بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي
معا فنقول نريد في الجمع اثبات العلم لنا او غلبة الظن
لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل
اردت ان اشبعك بعض مباحثهما التي لا يستغني
المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها
انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر
من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال البدن
الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح

والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء
الى آخر كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم
وفي المنطق يبحث عن ايصال التصور او التصديق الى التصور
او التصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل
في المبحوث عنها ناشئة عن احد المضافين وبعضها
عن آخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن
المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد
اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد
المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع
يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع
الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب
الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل احد ان يصطلح
على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيآن
فعل المكلف والمقدار وما اورد من النظير وهو
بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية

انما

انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض
ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها
انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان
احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال
الموجود من حيث انه موجود موضوع العلم الالهي
فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود
كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية
لان الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه لا ما يبحث عنه
او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض
الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض
ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية
بيان لذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم
من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول
اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة

عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب
والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين والواقع
خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد
لا يكون موضوعاً للعلمين قولا وهذا غير ممتنع بل واقع
فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث
عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد
يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف
بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها
سلبية ولا شيء منها بالحقيقة جزئه لعدم الجزء له فلحوق
بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبداء
فلحوق البعض الاخر ان كان لذاته فهو المطلوب
وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل
في المبداء ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك
يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تمايزهما
بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين

واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات
هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب
موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك
تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة
الى تلك الاعراض فان اريد ان الاصطلاح جرى بان
الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك
على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث
لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي
اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد
لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما
بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم
ان لا يبحث فيهما عن ذاتي الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك والله اعلم .

فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول
في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول
في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف

تواترا: فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية
والقراآت الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا
التعريف دوري لانه عرّف القرآن بما نقل في المصحف
فان سئل المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن
فاجبت عن هذا بقولي: ولا دور لان المصحف معلوم
في العرف: فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه
القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف
اي نوع من انواع التعريفات فان تمام الجواب موقوف
على هذا فقلت: وليس هذا تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيص في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن: فان
علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الى آخره فلا يخلو اما
ان عرّفوا الكتاب بهذا او عرّفوا القرآن بهذا فان عرّفوا
الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيص
في جواب اي كتاب تريد وان عرّفوا القرآن بهذا
فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيص: لان

القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا
تعيين احد محتمليه وهو المقروء: فان القرآن لفظ
مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق
عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء
فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى اخره
اي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم
الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرّف
ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية
المصحف ولا يكفي فيه معرفة المصحف ببعض الوجوه
كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة
على ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس
قابلا للحد بقوله: على ان الشخصي لا يحد: فان
الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا
لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها
الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت ذلك

فاعلم ان القرآن لما نزل جبرائيل عليه السلام فقد وجد
مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص
لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك
المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا
سواء يقرأه جبرائيل عليه السلام او زيد او عمرو على ان
الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له تاويلان
احدهما ان لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن
لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل
الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد
جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما
موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر واما
معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات
ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة
في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات
مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض

تنتهي

20

تنتهي تشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف
باعتبار ذاتها بل باعتبار محالها فقط كالقصيدة المعينة
لا يمكن تعددها الا باعتبار محالها بان يقرأها
زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا
المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف
اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ
من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق
وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا
لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن
ونحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية
بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المفهوم المتعارف
كما عنينا بالمصحف لم يرد الاشكال عليه ولا علينا
واورد ابحاثه: اي ابحاث الكتاب • في بابين الاول
في افادته المعنى: اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي

موقوف على افادته المعنى فلابد من البحث في افادته المعنى
فبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك
والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى
والثاني في افادته الحكم الشرعي : فبحث في الامر من حيث
انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة
والوجوب والحرمة حكم شرعي

الباب الاول

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة
الى المعنى اربع تقسيمات : المراد بالنظم هنا اللفظ
الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب
لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار
النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله
انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة
بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة
من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة
لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب
والحايض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه
ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا
القول اي عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا
لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة
عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن
هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم الدال
على المعنى فاخترت هذه العبارة . باعتبار وضعه
له : هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم
الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك
كما سيأتي وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الله الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة . ثم باعتبار استعماله
فيه : هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار
الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجيء
ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما
وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان

بذلك النظم وانما جعلت هذا القسم ثالثا واعتبار
الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام رضي الله عنه
لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم كيفية
دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه
الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي
باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع لكثير
وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا فانه وضع
تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان
و وضعا واحدا اي وضع لكثير وضعا واحدا
والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح
له لا كجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا
واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله
وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع
للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد
فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي

مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله
مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رايت
رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان
لم يستغرق جميع ما يصلح له قوله ونحوه مثل رايت جماعة
من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر
يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول
من يقول بعمومه فالمراد بالجمع المنكر هاهنا الجمع المنكر
الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة
بين الخاص والعام نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم
ان جميع الرجال غير مرئي وان كان اي الكثير
محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص
سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار
النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه
بالراي يسمى مؤولا واصحابنا قسموا اللفظ
باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص

والعام والمشترك والمأول وانما لم اورد المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا . وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع قيد ان المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاص كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق : اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم

ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون من حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العيون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا

فصل

الخاص من حيث هو خاص : اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم : فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب

الحكم بالعلم على زيد وايضًا العلم لفظ خاص فيوجب
الحكم بذلك الامر الخاص على زيد. قطعًا. ويجئ
انه يراد بالقطعي معنيان والمراد هنا المعنى الاعم
وهو ان لا يكون احتمال ناش عن دليل لا ان لا يكون
له احتمال اصلا. ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل
القروء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي
طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلاثة
وبعض. اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض
ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء المراد بالقرء الحيض عند
ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان
المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة
لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو
الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه
ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض طهر

وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض
طهر. على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث
كذلك. جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه
اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب
ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر اذا اسما يطلق
عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه
ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون
بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر
فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج
وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة
الشافعي وقد تفردت بهذا. وقوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب
الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بالخلع كما
هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه
انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر

افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج
على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال
لا كما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة
على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا
بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله
عن الاقرب فساد التركيب ؛ اعلم ان الشافعي رحمه الله
وصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل
ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله
فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا
بل فسخا والا يصير الطلاق مع الخلع ثلثة فيصير
قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها
صريح الطلاق فان طلقها متصل باول الكلام وجعله ثاني قوله
تمسكا مذكور في المتن مشروحا ؛ وقوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك
الابتغاء اي الطلب ؛ وهو العقد الصحيح عن المال

اصلا

اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر
لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا ؛ خلافا للشافعي
والخلاف هنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر
او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي
عند الموت واكثرهم على وجوبها المهر اذا دخل بها
وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات
احدهما ؛ وقوله قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر
اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له
لان قوله فرضنا معناه قدرناه وتقدير الشارع
اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول
منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون
الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه
بطريق الرأي والقياس بشيء وهو معتبر شرعا
في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان
وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد

وعند الشافعي رحمه الله يشكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا
وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل
أخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل
النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل
ومنها مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان **فصل**
حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل
لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة
يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة و
جمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما
لانهاية له فانه اذا قال لزيد علي الافلس يصح بيانه من الثلاثة
الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان
مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع و
يراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر
والناس اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى

وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه متيقن فانه
اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلاثة باتفاق بيننا
وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير
ممكن فيثبت اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي
يوجب الحكم في الكل نحو جاء في القوم يوجب الحكم
وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم
لان العموم معنى مقصود فلابد ان يكون لفظ يدل
عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب
قد وضع الالفاظ لها وقد تمسك علي رضي الله عنه
في الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين احلتهما آية
يعني قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل
وطء كل امة مملوكة سواء كان مجتمعة مع اختها
في الوطء اولا وحرمتهما آية ومعناه ان تجمعوا بين الاختين
فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع
بطريق النكاح او بطريق ملك اليمين فالمحرم راجح

كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح
وابن مسعود رضي الله عنهما جعل قوله واولات
الاحمال ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم حتى جعل
عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل. اختلف علي
وابن مسعود رض في حامل توفي عنها زوجها فقال علي
تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما
في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي
قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء
القصرى نزلت بعد سورة الطولى وقوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل

على

على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت
حاملا او لا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة
الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها
فجعل قوله واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله يتربصن
في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها
زوجها ويكون حاملا. وكذلك عام كله: اي النصوص
الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين
الاختين والعدة. لكن عند الشافعي رح دليل فيه
شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس:
اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد
والقياس. لان كل عام يحتمل التخصيص وهو
شايع فيه: اي التخصيص شايع في العام. وعندنا
هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطع فلا يجوز
تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ
متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان يدل:

القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة
يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات
الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر
فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فلا
يجعله محكما: هذا جواب عما قالت الواقفية انه يؤكد
بكل واجمع وايضا جواب عما قال الشافعي انه يحتمل
التخصيص فنقول نحن لا نسلم ان العام لا احتمال فيه
اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص
فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشئ
عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز
الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو
احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص
كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام
موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض
بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها

فاذا

فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له
معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين
متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول
على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له
مساو لاحتمال المجازات الكثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص
الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص
اذا كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء
على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل
كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام
فان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم
انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون
موصولا وقليل ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض
الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة
مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن
لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا

يلزم الترجيح من غير مرجح . فعند الشافعي يخص به و
عندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان
العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص
متأخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا
ينسخه في ذلك القدر عندنا : اي في القدر الذي
تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام
بالكلية بل في ذلك القدر فقط . حتى لا يكون العام
عاما مخصصا : بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام
الذي خص منه البعض فصل قصر العام
على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل :
اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه
والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن
وهو : اي غير المستقل : الاستثناء والشرط والصفة
والغاية : فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض
افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير

نحو

نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب
القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة
زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل
الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل : او بمستقل
وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو
اما العقل : الضمير يرجع الى غيره . نحو خالق كل شيء
يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما
الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا يأكل
رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا
فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي
حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا :
عطف على قوله ناقصا . كالفاكهة لا يقع على العنب
ففي غير المستقل : اي فيما اذا كان الشيء الموجب
لقصر العام غير مستقل هو : اي العام . حقيقة

في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه للباقي
وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا
اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا
وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر
مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما
او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق
اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث
انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول
اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة
فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله وهو حجة
فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام
او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه
دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص
كلاما او غيره لكن يجب هنا فرق وهو ان المخصوص
بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء

لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ
عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم
الى الصلوة ونظايره دليل فيه شبهة وهذا فرق
تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات
الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل
فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرايض فانه يكفر
جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص
بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه
يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي
لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن
حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد
من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث
خص من قوله واحل البيع لانه ان كان مجهولا صار
الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو بيان
انه لم يدخل اي التخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل

تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل
في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا لا يكون الباقي
في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم. وان كان معلوما
فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل
والاصل في النصوص التعليل. ولا يدرى كم يخرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان
معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه
كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل. فلا يقبل التعليل
اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه
وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان
فكذا التخصيص. وان كان مجهولا فلا يبقى العام
حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء
المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي
وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا ان العام
يبقى فيما وراء المخصوص كما كان. وان كان مجهولا يسقط

المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء. ولما كان
المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط
هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف
الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام
فجهالته يتعدى الى صدر الكلام. وعندنا تمكن فيه شبهة
لانه علم انه غير محمول على ظاهره. وهو ارادة الكل فعلم
ان المراد منه البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده
مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد
التي دون المائة متساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يتعين
عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة
تمكن الشبهة فيه بقوله. فيصير عندنا كالعام الذي
لم يخص عند الشافعي رح حتى يخص بخبر الواحد
والقياس. ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة
لا يسقط الاحتجاج به فقال. لكن لا يسقط الاحتجاج
به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه

لما قلنا فان كان مجهولاً يسقط في نفسه للشبهة الاولى
ويوجب جهالة في العام للشبهة الثانية فدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص
كان معمولاً به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولاً به
ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص
معلوما فللشبهة الاولى يصح تعليله لا يريد بقوله فللشبهة
الاولى انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح
ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ
بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ
على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد
انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو
عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله
خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج
بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام وللشبهة الثاني لا يصح تعليله

كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام
فلا يسقط به الشبهة الثاني هو شبهه بالاستثناء من حيث
ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام
فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح
تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس
فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولاً
فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى
العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك
في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه
انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله
فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله
ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلا تتجه
هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه
من ان يكون حجة لانه ما اقتضى القياس تخصيصه يخص
وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل

فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة وكلما توجد
العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال
التعليل فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ
اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم
الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ
الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في
بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف
لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام
فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام
الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس
لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصص
ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا
مسائل من الفروع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء
والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع
الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته

من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار
البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا
لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد فني المسئلة
الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء
فان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام
وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان
صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة
الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء
موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع
في الآخر لو جهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته
من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة
وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي
في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر
بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان يقبل ما ليس
بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع

ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما
قبل التسليم بقي العقد في الباقي بحصته : فهذه المسئلة
تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم
كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم
انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل
بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير
بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان
الجهالة الطارئة لا تفسد : ونظير التخصيص باع عبدين
بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار
وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم
فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل
احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد
منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء
حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين
حصة كل واحد عند ابي حنيفة رح : وبيان مناسبتها

التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب
لا الحكم على ما عرفت فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون
رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث
انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه
لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء
فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح
البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها
ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا
وذلك العبد هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة
على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما
لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع
ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو رعينا كونه داخلا
في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب

انه يصير بيعًا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد
البيع ولو رعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور
الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما
فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان
احدهما وكلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع
او الثمن اوكلاهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب الصحة
في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع
فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه
مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما
يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم تعتبر هنا شبه الاستثناء
حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير
شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف
صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما حيث يفسد البيع عند
ابي حنيفة رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير
كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا

لقبول

لقبول المبيع **فصل** في الفاظه وهي اما عام
بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا
اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع
او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او
على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلاثة فصاعدا: فقوله يطلق على الثلاثة
فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط
على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له
فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك
العدد للعموم فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة
عبيد مثلا فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس
المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا بيان في معنى العموم
لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت
قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة

قلنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية
والجمع ولا نزاع في الارث والوصية. فان اقل الجمع فيهما
اثنان. وقوله قلو بكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث
محمول على المواريث وعلى سنة تقدم الامام. فانه اذا كان
المقتدى واحدًا يقوم على جنب الامام اما في الاثنين
فصاعدا فالامام يتقدم واذا كان اثنين فصاعدًا
يتقدم الامام. او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام
فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام
عن ان يسافر واحد او اثنان بقوله الواحد شيطان
والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام
رخص في سفر اثنين وانما حملنا على احد هذه المعاني
لئلا يخالف اجماع اهل العربية. ولا تمسك لهم بنحو فعلنا
لانه مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع: فانهم
يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين
فعلم ان اثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك

بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع. فيصح تخصيص
الجمع: تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص
بالمستقل. وما في معناه: كالرهط والقوم. الى الثلاثة
والمفرد: بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقي. كالرجل
وما في معناه: كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج
النساء الى الواحد: اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد
والطائفة كالمفرد: بهذا فسر ابن عباس رضه قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة. منها: اى من الفاظ
العام. الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودًا لان
المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم
الاولوية فتعين الكل: اعلم ان لام التعريف اما للعهد
الخارجي والذهني واما لاستغراق الجنس واما
لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق
ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام
دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة

الجديرة اولم يحمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة
اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد
اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس
خارجا وذهنا فيحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله
على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم
ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة
على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية
لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز
على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذ لم
عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة
الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه السلام
الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام
في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك
ابو بكر رضي بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكر احد
ولصحة الاستثناء في امثالها عن هذا الجمع

اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى
لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد
بقوله انما الصدقات للفقراء فلو اوصى بثلث لزيد
وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه
لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة لزم
يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة
اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج
جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما
الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع
فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف
الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيبقى
الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا اي اذا كان
اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه
لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام

معمول ومعنى الجمعية باق من وجه فلو لم يحمل على هذا المعنى
وبقي الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف
الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام
فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار
لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا والى آخره
فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس
مجازا مقيد بصورة لا يمكن على العهد والاستغراق حتى
لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان
علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فحملوا اللام
لاستغراق الجنس. والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي
احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر
والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء
كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون
حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد
كقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق

و

والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو
اكلت الخبز وشربت الماء. وانما يحتاج بتعريف الماهية
الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق
ثم تعريف الماهية. ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى
قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل الله على بشر من شيء:
وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن
هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب
الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى. وكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط
اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت
رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا
اعلم ان اليمين اما للحمل وللمنع ففي قوله ان ضربت
رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا
فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب
الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان

الشرط مثبتاً حتى لو كان الشرط منفياً لا يكون عاماً كقوله
ان لم اضرب رجلاً فعبدي حر فمعناه اضرب رجلاً فشرط البر
ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي. وكذا النكرة
الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلاً عالماً
فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك
وقول معروف. وانما يدل الآية قوله تعالى ولعبد مؤمن
على العموم لانه ذكره في معرض التعليل كقوله تعالى ولا تنكحوا
المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام والا لم يكن العلة تامة
لما صح التعليل وانما قلنا ان قوله ولعبد مؤمن عام لانه
ذكر في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة
والمشرك وهذا الحكم عام ولو لم يكن للعلة المذكورة
دلالة على العموم لما صح التعليل. ولان النسبة الى المشتق
تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق
لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلاً عالماً
فيعم بعموم العلة. فان قوله لا اجالس الا عالما عام

بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلاً عالماً فان اظهرنا
الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلاً عالماً
كان عاماً ايضاً. فان قيل النكرة الموصوفة مقيد
والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه
خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد
عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد. والنكرة في غير هذه
المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء
نحو اذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع
اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة
كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها
لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك
في الوجهين: اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني
غير الاولى وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاولى
فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه. قال ابن عباس رض في قوله تعالى
ان مع العسر يسراً الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح

ان هذا تاكيد فان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب
الف وان اقر به منكرا يجب الفان عنده اى عند ابي ح
الا ان يتحد مجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعا
كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعا ان مع العسر يسرا
اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي
تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك
ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا وينبغي
ان يجب الفان عند ابي ح رحمه. ومنها اي وهي نكرة
تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر
فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق
الا واحد فالفرق ان في الاول وصفه بالضرب فصار
عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل
من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني
بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول

الا

الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك
فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا
بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار
انه منفرد فح لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا
اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل
اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي
ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يكون
التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما
اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان الطهارة
متعلقة بالدباغة من غير ان يكون له فاعل معين يكون
منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد
هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب
ممكن قلنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد
لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف
ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعا ومنهم من يستمع

اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من الكفار
ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار
ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو
فشاؤا واعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن
للبيان وعند ابي حنيفة رح يعتقهم الا واحدا لان من
للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز
ولانه متيقن اي البعض متيقن لان من اذا كان
للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة
البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم
والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا امر عام لان عتق
كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد
بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره
بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف
من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئته الكل مجتمعة

فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الآخر في اني
مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقيل يستعار
لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي
نفسك من ثلث ما شئت تطلق واحدة وثنتا وعندهما ثلاثا
وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم
ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل
الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فلعموم المجموع
قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع
النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فانه لو قيل
كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا
يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره
فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وهنا
فرق آخر وهو ان من دخل والا عام على سبيل البدل
فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو يقتضي

العموم في الاول فيتعدد الاول ، وهذا الفرق قد يورد بدا بضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف ، وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فانه قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا لكل ، كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه

في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الآخر فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فهنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المتابعة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد

من الجماعة نفلا دونا فانا بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا
واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق
النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا
او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا
ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز و
هذا بحث في غاية التدقيق • مسئلة حكاية الفعل
لا تعم لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو
صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى
المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذلك والا ثبت
التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام
وفي البعض الآخر بالقياس • فالشافعي رح لا يجوز
الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة
ويحمل صلاته عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت
جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض
والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت

الجواز في البعض الآخر قياسا • واما نحو قضى بالشفعة
للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى
ولان الجار عام • جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل
لما لم تعم فما روى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار
لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب
ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى
فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار
ولئن سلمنا ان هذا حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام
لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى
بالشفعة لكل جار • مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال
او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون فح اما
ان يخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال
الابتداء او بالعكس • اي الظاهر انه ابتداء كلام
مع احتمال الجواب • نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او
اكان لي عليك كذا فيقول نعم • هذا نظير غير المستقل

ونحو سمى فتجدونا ما عرفهم هذا نظير المستقل الذي
هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا
من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب
وهو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا
نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب
ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلاثة
الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا
حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب
صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا
ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة
في حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق ان يجري
على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي
المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على
المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة كافرة فالاعتاق

يتقيد بالمؤمنة اي لا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب
تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب
الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان
لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان
ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم
يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة
ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلفت الحادثة
ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند
الشافعي رح يحمل سواء اقتضى القياس اولا و
بعضهم زادوا وان اقتضى القياس اي بعض اصحاب
الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله
عليه وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا
فانه دخل على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد

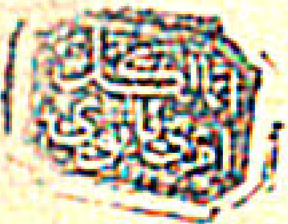
وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين. اى دخل النص
المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة
الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق
سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
ويدل الآخر على ان الراس المسلم سبب وهو قوله عم
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين. لم يحمل عندنا بل يجب
العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب. اي يمكن
ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا. خلافا له.
اى للشافعي رح يتعلق بقوله لم يحمل عندنا. وان دخلا
اى المطلق والمقيد. على الحكم. في صورة اتحاد الحادثة
نحو صيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رض وهي
ثلاثة ايام متتابعات. فان الحكم وجوب صوم ثلاثة ايام
من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود رض الحكم
وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات. يحمل بالاتفاق
لامتناع الجمع بينهما. فان المطلق يوجب اجزاء غير

مقيد بالتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه. هذا اذا كان
الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق
رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لان المطلق
ساكت والمقيد ناطق فكان اولى. فنقول في جوابه
نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا
في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات
ولان المقيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب
النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا
فانها جنس واحد. دليل على المذهب الآخر وهو
انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف
كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم
عما عداه عنده وكذلك النفي لما كان مدلول النص
المقيد كان حكما شرعيا فثبت النفي في المنصوص وفي
نظيره بطريق القياس. ولنا قوله تعالى لا تسألوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم. فهذه الآية تدل على ان

المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد
يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل قا
ل ابن عباس ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله
اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد
المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا
امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال
الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا
ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل
لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالان شرع في
نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله
والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف
يتعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو
عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة
مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على النفي
اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل

وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة
على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد للقياس
من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على نوعين
الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء
الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما
يكون تحرير رقبة غير مؤمنة والقسم الاول اعدام اصلية
بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي
حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف
دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك
الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة لم يقل مؤمنة
لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير
الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا
ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت
عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر
الكلام موقوف على آخره ويثبت حكم الصدر بعد التكلم

بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم
نفي الكافرة لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة
باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول عن الاعدام
وشرط القياس ان يكون المعدى حكما شرعيا لا عدما
اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا
جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو
حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة
ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس
فيجيب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على
الاثبات في المقيد اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في
تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي على نفي
الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد
يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل
في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله
او تحرير رقبة فلا تفيد تعديته فيه اي التعدية في الثاني

فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اي بعين تعدية
العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت
تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة
من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي
عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير
مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية
القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا
بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح اثباته
فيكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو

عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي
وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل
عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة
وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون
في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس
حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا اي الشافعية

بالقياس جواب عما ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق
على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام
على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام
على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام
يخص بالقياس باتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق
بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس
مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا
اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء
بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير
القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص
بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل
قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق
بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده
ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وفرقوا
الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر

لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز
تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع
القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط
في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ
الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة
بالسلامة هذا اشكال ورده علينا في المحصول وهو
انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق
لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس
المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى
الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف
الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال
انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس
من الابل السائمة زكوة مع انهما في السبب والمذهب
عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وانما نحمل الحادثة
اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وفيه نظر



وقوله تع واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واستشهدوا وذوي
عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف و
اشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين
بقوله لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله ليس في العوامل
والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا

فصل

حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في
اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع
اعلم ان الواضع لا يخ اما ان وضع المشترك لكل واحد
من المعنيين بدون الاخر ولكل واحد منهما مع الاخر اي
للمجموع او لكل منهما مطلقا فان كان الاول لا يجوز ان يراد
به احدهما مع الاخر والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه
للمجموع واذا لم يصح استعماله في احدهما بدون الاخر بطريق
الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع

يكون استعماله استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول
والثالث يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى
فكل وضع يوجب ان يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع
له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار
كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ
في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا
ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا
للمجموع ووضعه للمجموع منتف لما على التقدير بين الاخرين
فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه
الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر
من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد
مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز
فان قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله تعالى
رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق

الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلوة من
الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات
لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا
اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه لان الفعل
متعدد لتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا
عن هذا ان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم
الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا
لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر
ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا
ان في الآية لم يوجد استعمال اسم المشترك في اكثر من معنى
واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله
وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلم فلابد من اتحاد معنى
الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي عليه السلم

والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لابد من اتحاد
معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا
اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو
ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلم ثم من لوازم هذا الدعاء
الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد
هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى
يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد
الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع
بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى
ذاك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير
ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى
لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا من باب
الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى
باعتبار اختلاف المسند اليهم منه ان معناه واحد لكنه

يختلف بحسب الموصوف لان معناه مختلف وضعا وهذا
جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية حيث نسب
السجود الى العقلاء وغيرهم كالنجم والدواب فما نسب الى غير
العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض
وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان
قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب
الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد
الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع
الناس وقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد
بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل
لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يتبعهم
الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع
الراس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات
الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة

من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع ان محكم التنزيل
ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى و
قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو
حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى
لا يفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا
لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر
خوارق العادات. التقسيم الثاني في استعمال اللفظ
في المعنى فان استعمل فيما وضع له. يشمل الوضع اللغوي
والشرعي والعرفي والاصطلاحي. فاللفظ حقيقة
اى الحقيقة التي يكون الوضع بتلك الحيثية. فالمنقول
الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع
وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة
لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى
اما مجازا واما على انه من خطأ العوام. وان استعمل في غير
لعلاقة بينهما فمجاز. اى وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما

سواء كان من حيث اللغة او نحوها فالمجاز بالحيثية التي يكون
بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى
الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ
الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد
لكن من جهتين ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا
للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة قد
يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب
الوضع الثاني واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي
للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول
مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة
في الثاني مجاز في الاول من حيث الناقل وهو اما الشرع
او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع
له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها
على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به الدابة
بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب

على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له
وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف
صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به
فكانه لم يراع المعنى فصار بمنزلة اسم له فظهر ان اعتبار
المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه اي
المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى
الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة
فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على
كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول
على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس
كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو
المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه
لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح
هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول
انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه

بالمعنى الثاني اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد
بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة
كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر واعتبار
المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية
لا لصحة الاطلاق والا لزم ان يسمى الدن قارورة
فلهذا السر لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال ان سائر
الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس
مرعيا فى الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة
بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى
لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف
بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس فى اللغة الا للغفلة
عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف
الدابة والصلوة على الدعا اعلم ان اعتبار المعنى الاول
فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه
لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول فى المنقول

لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه
الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل ما يوجد
فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل
دعاء ويثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها
صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة
ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث
لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر
صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية
والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية
اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح
وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هما قسما المجاز صريح
وكناية فى المعنى المجازى وعند علماء البيان الكناية
لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لمعناه الموضوع
له وهى لا تنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت
فيه لكن قصد به معنى آخر كما فى طويل النجاد فانه استعمل

في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل
القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز
فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له
ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما
في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده
فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل
والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل
فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما
هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو
فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون
الاسناد مجازا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال
الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو
فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا
في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل
جاء زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ

فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق
والكاذب

فصل

هذا الفصل في انواع
علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة
لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي
اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ
على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى
وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة
لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع
المجازات فقال وان اردت غير الموضوع له فان المعنى
الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض
الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد
ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع
اللفظ لحصوله فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الازمان
بهذا القيد المغاير لان التقدير استعمال اللفظ في غير

الموضوع له مع ان الموضوع الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان
زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ
مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه
او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت واذا لم يحصل
له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد وان يريد معنى
لازما لمعناه الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن عن الوضعي
اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من
تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط
وهو اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما
لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق
البصير على الاعمى او منضم الى العرفي اي كان بينهما لزوم
في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه
لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل
بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن
من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي او

او الخارجي اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان
بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة
فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول
عرفيا والثاني خارجيا وحينئذ اي اذا كان اللزوم
الذهني منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما
جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع
للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة
للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف
على قوله جزء الآخر وح اما ان لا يكون اللازم صفة
الملزوم وهو اي اللزوم اما لحصول احدهما في الآخر فكذا
اسم المحل على الحال وبالعكس واما سببية كاطلاق اسم
السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس
كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل
العكس ايضا اي قوله وينزل لكم من السماء رزقا
يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق

سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلوتكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على
المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق اطلاق
المشروط على الشرط او يكون صفة وسوى الاستعارة
وشرطها ان يكون الوصف بيّنا كالاسد يراد به لازمه وهو
الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت
ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان الملزوم
اصل واللازم فرع واذا كانت الاصلية والفرعية من
الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها
وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ
الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ تبعية الكل
فيصح ان يطلق هذا فيراد بجزء الموضوع له والكل
محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل
باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد
وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل

كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرقبة
والراس اما اطلاق اليد والراحة الانسان فلا يجوز
وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل
وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء و
الكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول
فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان الاتصالا
المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقةً للمجاز
ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقةً
للاستعارة اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع
والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي
وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة
شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك تصرفين
في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر كالوصية و
الارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل
الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط

للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات
واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن
مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره
وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع
كما جعل علماؤنا انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك
الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اى ملك الرقبة سبب
لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة
واريد به ملك المتعة وكذا النكاح ينعقد عندنا اى نكاح غير
النبي عم انعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة
حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة وعند الشافعي لا ينعقد
الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تع خالصة لك ولانه
عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل
والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف
بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك
مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اى غير لفظ النكاح

والتزويج قاصر في الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة
قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح
بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة لك اما في غير النبي عم
فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا
احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل
ازواج النبي عم لاحد غيره كما قال الله تع وازواجه امهاتهم
لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا
تلك الامور اى المصالح المذكورة ثمرات وفروع وشرع
النكاح للملك لا عليها اى للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر
عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك
اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان
المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد
الزوج خاصة واذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم
ان وضع النكاح للملك لا عليها واذا صح بلفظين لا يدلان
على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بها

اي بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين بهذا العقد
جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج
لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب
بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد ولا يجب
في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد اي النكاح
بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك
الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على
قوله وكذا النكاح عنده عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس
ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي
ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة
فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح
اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اي السبب علة
شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي يكون المقصود من شرعية
السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية

لا فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت
فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا الاول رجل قال
ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى
النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط
وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف
بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى
نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف
لانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال
عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات
المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة
على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف
انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز
لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية
ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء
يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك

فلا يبطل بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة
اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية
والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود
التي تاتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق في
الا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا
فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في
قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عدل عما هو
اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة
لا قضاء لانه اراد تخفيفا انما اذا كان سببا محضا هذا
الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا يعكس
اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو
قوله فاذا كان الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز
من الطرفين الى الآخر فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية

وال

والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد
بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة
اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع
مع امتناع ملك المتعة كما في العبيد والاخت من الرضاع ونحوهما
فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه
فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك
المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب
لازالة ملك المتعة اذ تفضي اليها وليست هذه اي ازالة ملك
المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق
بلفظ الطلاق خلافا للشافعي لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب
مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب
ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب سؤال وهو ان يقال
سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد
في الاستعارة من وصف مشترك فجيبه بقوله اذ كل منهما

اسقاط بنى على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات
كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالعتاق
والطلاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق
والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض
وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة
لانها لا تقطع بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع و
لا اتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع
كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق
اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني
اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطير اذا قوي
وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا
ادركت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل
الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة على ما عرف في مسألة
تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة
للاستعارة بينهما قلنا نعم بمعنى الاعتاق ازالة الملك

لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد
بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة
المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان
الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة
ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله
فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة
الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل
او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا
فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب فهي يكون المجاز في المفرد فقوله
او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا هذا
اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق
الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول
اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا
منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك

ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما
سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية
انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك اي للفظ
الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة
موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق بحثنا ان
الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال
هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه
آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي
ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه
اي ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك بل على العكس فان
الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع
وكذا اجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق
وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع ينعقد بلفظ
البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه
المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان

سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزمه
عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو
ان يقال اذا اصح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد
الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر
بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد
المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم
الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح
محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا
المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين
فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان
في المسئلة المذكورة وهو النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق
بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك
بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
لان الهبة ليست سببا للملك المتعة الذي يثبت بالنكاح
بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم

وهو الاستعارة فرقا فانه لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاذان
لا يجري الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح
واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها
فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند
البعض لا بد من السماع فان النخلة لا تطلق على الانسان
الطويل ونحوه قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات
ثم ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي ح وعندهما
في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات
الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاول
صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا
اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط
الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده
لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي
فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم
فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق

بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن
الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة
مثلا وعند ابي حنيفة في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه
بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا
حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز
خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق
الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به
الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول
صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني
خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر
صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق
بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب
ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف
يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا

خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اى حكم المجاز
خلف عن حكم الحقيقي وعند ابي حنيفة رحمه هذا اللفظ خلف
عن غير هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين
الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث
الحكم وعنده من حيث اللفظ فلو كان المراد ان كان هذا
ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف
لا في الجهة الخلفية والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه
يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر موضوع
للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر
العمل بحقيقته اى بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث
انه مبتداء وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوص بان
بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل به
غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني لا هذا ابني البنوة محل
الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما

يشترط

يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده
لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز
ينتقل الذهن من الموضوع له الى اللازم فالثاني اى اللازم
موقوف على الاول اى الموضوع له فيكون اللازم خلفا
وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم
فلا بد من امكانه اى امكان الاول وهو المعنى الموضوع
له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل
المتوقف عليه انه من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما
في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيهما شرط لصحة
الخلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامسن السماء
يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن
البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء
البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان النبي عليه السلام
لام
وان حلف لا شربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه
لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد

هاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم نذكره في
المتن مسئلة الكنز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فى كل
منهما ينبئ عن الآخر. قلنا موقوف على فهم الاول لا على الارادة
اذ لا جمع بينهما: اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى
الحقيقي والمجازي. فيهما اي في الارادة فاذا لم يتوقف
على ارادة الاول لا يجيء مكان الاول وحيث توقف
على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث
العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية. فاذا فهم الاول
وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه
فان هذا المعنى لازم البنوة. فيجعل اقرارا فيعتق قضاء
من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه
لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى
فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع
اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ. فيستعار اولا الهيكل
المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار

لفظ

لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا
في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على
المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا اخي لانه موضوع له فان قيل
قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو
تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق
والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف
المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا
بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية
هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة: اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة
في التشبيه مع طرح المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري
في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه
بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا
لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه
لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت

مستلزم لدعوى امر مستحيل قصدًا فهذا عين من جهتهما
لا من شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة
في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم
قلب الحقائق ولا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة
تبعية نحو نطقت الحال والحال ناطقة فان هذا استعارة
بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ايضًا من هذا القبيل
هذا الذي ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان
الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة
في اسماء الاجناس لا الاستعارة في المشتقات فانها
تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة
اي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في
خبر المبتدا لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق
فيجوزون هذا في خبر المبتدا وفي فهم ان الاستعارة
في خبر المبتدا تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس
اما اذا كان اسمًا مشتقًا فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال

ناطقة فلا تجوز في اسماء الاجناس وتجوز في المشتقات
وهنا خبر المبتدا وهو ابي اسم مشتق لان معناه مولد
منه فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة
واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس
استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة
استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيهما بتبعية وقوع
في المشتق منه وسيأتي قريبًا ويجب ان يعلم ان الجواب ورد
في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك
المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد
ليس باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بفرق
والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل
قصدًا بخلاف رايت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر
بعد ذلك ان في الاسماء الاجناس لا تجري الاستعارة
في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة اضعف
من الاول وفي فهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون

الثانى او هو من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة
ليس فى الاستعارة دون فى قولهم زيد الاسد فما الذى اوجب
ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما اذكر
هذه الاعتراضات فى المتن لعدم الاحتياج اليها فان
قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان
امكان المعنى الحقيقى لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم
الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من
قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى
الحقيقى مسئلة لبعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضرورى
يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة
فى استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعى الذى ذكرناه من بعد
واذا لم تكن الضرورة فى استعماله بل يكون معنى الضرورة
انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقى
فاذا لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لا تنافى العموم بل
العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع

لهذا لانه ما وجد فى الاستعمال ضرورة وهو احد نوعى الكلام
بل يعد من البلاغة ما ليس فى الحقيقة وهو فى كلام الله تعالى كثير
كقوله يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى عن العجز
والضرورات نظير قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل
غيره عنده ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل
على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقى
والمجازى معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق
المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر
بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت
له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطء اريد
وهو المجاز مراد اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة فى المولى
الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه
لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى
لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه

دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله آمنونا
على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي
هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا
في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث
كيف دخل لهذا من باب عموم المجاز اعلم انه يذكر ههنا مسائل
ترى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف
لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخل حافيا او متنعلا او
راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي في بطريق المجاز
فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه
على المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد
ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج
الدار وفي العرف صار عبارة عن الدخول وكذا اي من باب
عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى
اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة
الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت

ملك

ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم
الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا
اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة و
العارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز
ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما
بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امراته كذا يوم يقدم زيد لانه
يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
صورة المسئلة انه اذا قال لامراته انت طالق يوم يقدم
زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه
يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم
والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار
وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف
به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت
والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار

وبغير منذ فالوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير

في يقتضي كونه اى كون ظرف الزمان معيارا له اى للفعل

والمراد بالمعيار ظرف لا ينفصل عن المظروف كاليوم و

الصوم وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني

فان امتد الفعل امتد المعاني فيراد باليوم النهار لان النهار

اولى وان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق هنا اى في قوله

انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ

لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون

ذلك الآن جزءا من النهار لعدم الاحتياج ومن ثم لو بشر به و

لان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء

كان جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على الحنث

الذي يتعلق باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا ياكل

من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز

ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة

والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب ونوى اليمين انه

نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء

لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف ولما كان

نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ

حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين

بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه

بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال

يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب

شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل انه هذا ليس جمعا

بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب

هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر فلا دلالة

اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد

به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد

بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي

يستعمل ويراد به لازم الموضوع له مع عدم ارادة الموضوع

له وههنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه

اذا كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما
اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن فيه
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب
هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين
ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته
لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له
وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه يسلم ان اليمين هو
المعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام المعنى
الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او
لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما
فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع
نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما
او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة
ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة
وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي

اورد نا اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر
ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت
بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب
بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر
يصدق فيما بينه وبين الله ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجب
القاضي ولا يصدق في نفسه بخلاف الطلاق والعتاق
فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي
لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد
فقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع
ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما
خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور
او معنى في المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه
تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله
تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء الكلام وهو قوله انا اعتدنا

بحر حرٍّ ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلاً
لا يكون توكيلاً او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد
اولى كما ذكرنا في التخصيص فلم يكن نحو الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح
لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع
بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم و
الثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق
عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء
نجس جاهلاً وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه
لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه
مجازاً مشتركاً فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم
له فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما : وهو النوع
الاول اعني الحكم وهو الثواب اتفاقاً لم يثبت الاخر اي
النوع الاخر وهو الجواز ونحو لا ياكل من هذه النخلة و
لا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استف

او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالامثلة
المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان معنى
الحقيقي مما يهجر شرعاً وهو كالمهجور عادة فيتناول
الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم و
الكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون
من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس
الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج
عن الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي
يكون ذلك اللفظ الخارج دالاً على عدم ارادة الحقيقة او
غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء
منه يكون دالاً على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم
على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا
في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد
ناقصاً او زائداً فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان

المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث
انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب ولم يكن
بعض الافراد اولى فالمخصوص القرينة في هذه الاقسام
فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد
اولى من قسم المخصص غير الكلامي وههنا جعل من قسم
القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص
الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما
مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك
لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا
غير كلامي بهذا التفسير وهنا نعني بالقرينة اللفظية
ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة
ففي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب
فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن
فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لما ذكر
في كل مثال ان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة مانعة

عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين هنا هذا المعنى
ففي يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال
ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة
عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا
وفي قوله تعالى واستفزز الاية القرينة تمنع الحقيقة عقلا
وكذا في قوله فمن شاء فليؤمن الاية التخيير وهو الاباحة
مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا
وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا
وفي قوله عم الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا
وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب
من هذا البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي
الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي
التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي
ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه
عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا

اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير
ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون
ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد
للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة و
المجاز متعارفا فعنده ترجح المعنى الحقيقي اولى لان
الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازي
اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم
عنده وعندهما الى كل ما فيها مسئلة وقد يتعذر
المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامراته وهي اكبر
منه سنا او سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي اما حقيقة
اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في
الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة
والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت مطلقا اي في حقه
وفي حق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة
في حقهما بان يثبت النسب منه وينفى عمن اشتهر منه ولا يمكن

هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه عمن اشتهر منه لانه
ثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي
وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينفى
ممن اشتهر منه وهذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط
لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب
الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل
التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب
والرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة والمراد
ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم
الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح
فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ
لا يخ اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق
او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال
لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان
ثبت التحريم ثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق

ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال
لان هذا اللفظ دال على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح
السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح
واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما
ان يثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه
فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان
الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم
الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز
وهو التحريم فلذلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول
والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان
ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم بالثاني ما يثبت
بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له
دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون
مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى
قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له

ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق
الالتزام لعدم ثبوت الاصل فبهذا الترديد يكون قبيحا
فالدليل الثاني على هذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا
لملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له
فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذلك متعذر
ايضا للمنافاة المذكورة ولو يرد بهذا الوجه وهو
انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو
محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز
وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن مسألة
الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى ثلثة اشياء
المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو
الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة
وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى
الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رايت
اسدا يرمي واما الداعي الى استعمال المجاز فانه

اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع ما لاصل ان تقول
رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلابد ان يوجد امر
يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل فى المعنى المطلوب
واستعمال ما هو خلاف الاصل فى المعنى المطلوب واستعمال
ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعى اما لفظى
واما معنوى فاللفظى اختصاص لفظه اى لفظ المجاز
بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ
الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه واصلاحيته
للشعر اى اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا
واذا استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع
فاذا كان السجع دالياً مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد
يستقيم فى السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع
كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز
لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هناك
مجاز استعمل للتجانس لشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق

او

او معناه اى اختصاص معناه فمن هنا شرع فى الداعى المعنوى
بالتعظيم كاستعارة اسم ابى حنيفة رض لرجل عالم فقيه
متق او التحقير كاستعارة البق وهو الذباب الصغير
للجاهل او الترغيب والترهيب اى اختصاص المعنى المجازى
بالترغيب والترهيب كاستعارة الحياة لبعض المشروبات
ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لينتفى
السامع او زيادة البيان اى اختصاص المعنى المجازى
بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا ابين فى الدلالة
على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة
على وجود اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم
فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة
يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطفا
على قوله اختصاص لفظه اى الداعى الى استعمال المجاز
قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه
الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة

تشوق اى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام
المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اى الداعى الى المجاز
قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد
فى زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان
دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها يكون على نهج واحد
فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة
او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات
متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل
كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل
المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال
بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات
المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز
اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود
اللازم فان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن
ان يكون معناه ان تؤدى بعبارة لسانك ما فى قلبه فانك

اذا اردت وصف شىء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل
المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص
فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام
المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان تذكر شيئا يعرف
السامع كمية سواده فتشبهه به او تستعار له ليتبين للسامع
تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز
غير ما ذكرنا فى هذه المواضع مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح
وفى الفصل التشبيه والمجاز فانه قد ذكرت فى مقدمته
وفى فصل التشبيهات الغرض من التشبيه ما هو وهو ما قد يكون
غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجازات ان المجاز ربما لا يكون
مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه
وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة

فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف

ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية
وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى المشتقات

لا تقع الا تبعية في وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال
ناطقة اي دالة فاستعير الناطق للدال تبعية استعارة
النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة
تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام
مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب
لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل
التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول
ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب
يستعار اللام له اي للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب
لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة
للموت فاستعمل لام التعليل ولم يرد ان الموت واقع بعد
الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا
بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض
ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة
في الغرض داخلة حقيقة على المعلول وهنا تذكر حروفا

تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني فمنها حروف العطف
الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء
مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف
بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل
وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في
الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب
بقوله عم ابدؤا بما بدا الله لا بالقرآن فانه كونهما من
الشعائر لا يحتمله اي الترتيب وقوله عم ابدؤا بما بدا الله تعالى
لا يدل على ان بدء الله تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في
القرآن لابد من مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرها ولا شك
ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في حقيقة
بالاجماع لا من وجه غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله
ابدؤا وزعم البعض انه للترتيب عند ابي ح وللمقارنة
عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث

عندهما فى ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
لغير المدخول بها وهذا اى زعم ذلك البعض باطل بل
الخلاف راجع الى ان عندهما يتعلق الثانى والثالث
بالشرط بواسطة الاول فيقع كذلك فان المعلق بالشرط
كالمنجز عند الشرط وفى المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى
المحل للثانى والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب
فى التكلم لا فى صيرورتها طلاقا اى لا ترتيب فى صيرورة
هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات
مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق
فعند الشرط يقع الثلث كذا ههنا وان قدم الاجزية
اى قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار يقع الثلث اى اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت
الدار تتعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا زوج
امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما
وبكلامين منفصلين اى قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى

بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اى قال اعتقت
هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا
وضع المسئلة فى اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام
فقد وضع المسئلة هكذا رجل زوج امتين من رجل بغير
اذن مولاهما او بغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به وهو على تقدير ان يقيد به لا بد
ان يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز
ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد
فى الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة
فى الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث
الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين
وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا
من المسائل فى سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف
ما بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين
برضى المولى ورضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسئلة

تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض
قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك
بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولي اختين بعقدين
فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا
اي فقال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاح كل واحد منهما
لجعلهم للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا
وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر
متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك
عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه قال
اعتق اي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض
ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا
وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف
الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن
الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث

مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع
عن الاولين لجعلهم للقران اي جعلهم حرف العطف فيما
اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم اي معا لانه لو
لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا
اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا
ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز
لم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني
فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة
الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى جواب المستدلين
كذلك اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان
اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما
في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق اي هذا يوجب
عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما
بينهما لا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاوله
الكلام بخلاف الامتين اي في المسئلة الاولى ليس آخر

مغيرًا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق
الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي
مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر
في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة
الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو
انه في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة
الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل
واحدة منهما خبرًا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام
على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد
هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين فان قال
اعتقت هذه عتقا معًا وصح نكاحهما وقد يدخل بين
الجملتين فلا توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلاثا
تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي اى المشاركة اذا افتقر
الآخر الى الاول فيشارك الاول اى آخر الكلام اوله فيما تم
به الاول بعينه اى بعين ما تم لا بتقدير مثله اى مثل

ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به
الاول متحدًا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله
ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي ح
هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة
بشرط متحد فتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور
وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اى لا بتقدير شرط آخر
حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم
ابو يوسف ومحمد وبتقديره اى بتقدير مثله وهو عطف
على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاء زيد و
عمرو لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا
الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم
يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه بشبهة

يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب
باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا
بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله وآتوا الزكوة لكنا
نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة
والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل
بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة
يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة
اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن
اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا الا اشارة راجعة
الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت
الثانية في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد
في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها
وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان
اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما

لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت
اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة
تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل
يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها
في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان
مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها
معطوفة على الجزاء لا على المجموع الشرط والجزاء واذا كانت
معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط
بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف
الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف
مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي
التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على الشركة ليكون
الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن
حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة

لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلاً
كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة قالوا ويكون بمجرد
والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق يحتمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهرهما الخبر
وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع
لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول
وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق
العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم
الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر عام في
كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك
طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا
قوله تعالى ولا تقبلوا الى آخره فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية
مثل قولنا فادخلوا والمخاطب بهما الائمة وقوله واولئك
جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة

في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك
فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وتمام هذا ياتي في آخر
فصل الاستثناء الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء
فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط
ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل في المعلول
نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول عين العلة
في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه و
نحو لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه
فان قال بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر يكون
قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب
قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن
كما قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد
لا يدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره
ادّ الي الفاً فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل
فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول

لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل
لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة
غائية للفعل فتصير العلة معلولة فلهذا تدخل على العلة
باعتبار انها معلول من ذلك قولهم اعتقا وتزودوا فان
خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن
ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما
قلنا يعني في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر
لا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر
لا يقع الا للفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب
بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة
الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل
ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا
كما تقول ان تأتني اكرمك ولا تقول ائتني اكرمك بل يجب
ان تقول ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني
فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل

الماضي

الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل
ايضا بل الاولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل
ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا
ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل
لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى ثم للترتيب مع التراخي
وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي
عند ابي حنيفة والى الحكم عندهما فان قال انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلق جميعا
وينزل مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان
لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول
بها اي عند ابي حنيفة في غير المدخول بها اذا اقدم الجزاء
وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم
الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول
اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق
وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي

لعدم المحل لان المراة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق
الاول ونزل الثاني اى وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال
انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي
المدخول بها اى ان قدم الجزاء ولم يذكر للعذر السابق
نزل الاول والثاني اى يقعان في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار ولما كانت المراة مدخولة بها يكون محلا فيقع
تطليقتان ويتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم
اى الشرط تعلق الاول ونزل الثاني وهذا ظاهر وانما جعل
ابو حنيفة التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم
مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاآت لان الاحكام
لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم
متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت

الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق
وليس هذا القول في الحال تطليقا اى تكلما بالطلاق
بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض عما قبله واثبات
ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا
قال زفر فيمن قال له على الف بل الفان يجب ثلاثة آلاف
لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة
بل ثنتين يطلق ثلاثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك
وكذا في العرف نفي انفراده فذا اشارة الى التدارك اى
التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد نفي الانفراد عرفا
نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك
تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب
لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق
والكذب قلنا تقع الواحدة اذا قال ذلك اى قوله
انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه

اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك
والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل
ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه
يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي
الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد
الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق كلام الثاني
بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك
الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد
المذكور فتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو قوله
ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت
طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار
كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف
الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة

الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير
الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول
فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق
المحل لوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا
في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد
وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها
وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد
يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمروا فانه
يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة
لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي
والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب
ان تكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها
منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف
بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض

عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط
لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي
يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اي النفي ردا الى المقر
ويمكن ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا
بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد
العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة
لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه
اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير
لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير
لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن
وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف
على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر
ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار
بالبينة اذا قال ما كان لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها مني
او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له

القيمة

القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك
معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت
ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه
لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين
وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه
اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق
الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو
ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي
لا يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله ولا فان صلح
يحمل على التدارك والا فهو كلام مستانف اي وان لم يتسق
اي لم يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون
ما بعدها كلاما مستانفا نحو لك علي الف قرض فقال
المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي
السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب
لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب

ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب
فلما نفي كونه فرضا تداركت بكونه غصبا فصار الكلام
مرتبطا ولا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف
ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتداء لانه
لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام
غير متسق لان اثباته لا يصح النكاح الاول بمائة
لكن يصح بمائتين وهذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح
انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين
فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق
فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون
اجازة لنكاح آخر مهره مائتان واو لاحد الشيئين لا للشك
فانه الكلام للابهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار
بخلاف الانشاء فانه يصلح للتخيير كاية الكفارة فقوله
هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع

العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما
شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل اي حين ايقاع
العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء
فيكون بيانا انه اظهار للواقع فيجبر عليه اي على البيان
اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار
لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد
وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد
لاحتمال الاخبار وهنا من حيث انه انشاء شرعا يوجب
التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء
فيكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة
يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر
ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا
لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان
شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث
انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات

احدهما فما الردت البيت لا يصدق ومن حيث انه
اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول يجبر على البيان
وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه
وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح فان هذا اي
لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير
في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا
ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة
من تخويف وقتل واخذ مال وتخويف فالقتل جزاؤه القتل
والقتل واخذ المال جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه
قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس
الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال
وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل
او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية يحتمل الاتحاد

والتعدد ولهذا اي ولان او في الانشاء للتخيير ويثبت العموم
قالا في هذا حر او هذا لعبده ودابته انه باطل لان وضعه
لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا
وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد المتعين مجازا اذ العمل
بالحقيقة متعذر وكذا قوله هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث وهذا
والخيار في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون
معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخرين
لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول
انه يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه
يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور
في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف
ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا
مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا لا يغيره لما قبله لان
الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام
على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني

بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله
هذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد
بهما خاطري واذا استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم
آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع
احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل
هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
يحنث بفعلهما لا واحدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث
بفعل احدهما لان من حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث
بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل
على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل
مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي
اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع
تاثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما
انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم
ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير

في المنع

في المنع اي انما منع لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما
اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير
في المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى
فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في
الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما و ق
ايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل
ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل
ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث
بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال
وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج
اليها في كثير من المسائل وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء
او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما
فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين
اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف
بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا لا يكلم احدا الا

فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة
وقد تستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية
فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى
اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع
الفجر وحتى رأسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف
اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر
نحو ضربت حتى زيد غضبان : جواب الشرط هنا محذوف
اي فبها ونعمت او فالخبر ذلك والا : اي وان لم يذكر الخبر
يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع
اي ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا
والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت
حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر
ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى

للغاية اي مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم آتك
حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء
جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض
لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد
عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وهذا : للعطف المحض
نظير في كلام العرب بل اخترعوه : اي الفقهاء استعارة
حروف الجر الباء للالصاق وللاستعانة فتدخل على الوسائل
كالآلات فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت
كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال
في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب
لكل خروج اذن : لان معناه الا خروجا ملصقا باذني
وفي الا ان آذن لا : اي ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب
لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج مرة اخرى
بغير اذنه لا يحنث لان الا ان انتهاء الاذن عن الخروج

لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج
فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا
عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون
معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
فقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقريره على وجه آخر
هو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر
قد يقع حينا لسعة الكلام نقول آتيك خفوق النجم اي وقت
خفوق النجم فيكون تقديره ولا تخرج وقتا الا وقت اذني
فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بان على هذا التقدير
يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث
بالشك وقالوا انه دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي
يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا
برؤسكم لا يتناول كل المحل بتقدير الصقوا ايديكم برؤسكم
اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل
في وصول اثر اليد والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب

استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب
المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع
مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل
وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله
على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه
معنى وتستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله شيئا
وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان
اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد
به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات
المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا
فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا
في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا بالاصل اي عند
ابي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط
فيحمل على معناه الحقيقي فمن طلقني ثلاثا على الف فطلقها
واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء

واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي
ثلث الالف لانهما بمعنى البناء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا
واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض اما من فقدم مسائلهما
اي في فصل العام في قوله غرست من عبيدي الى الانتهاء
الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي ان احتمل الانتهاء
الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف وقد دل الكلام عليه
فذاك نحو بعت الى شهر يتاجل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع
لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان
لم يمكن اي ان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير
صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر
ولا ينوي التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال
فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت
هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك الحائط واكلت السمكة الى راسها
لا تدخل تحت المغيا فان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل تكلمه

فصدر الكلام ان لم يتناولها فمعنى مد الحكم كذلك نحو اتموا الصيام
الى الليل فان الصدر لم يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية
لمد الحكم اليها فقوله كذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية
تحت المغيا وان تناولها اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد
فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها اي ذكر
الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل
تحت المغيا وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا
اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اي المذهب
الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق
فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب
والاشتراك اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية
تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق
الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه
ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو
ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا

والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا
يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب
الرابع شئ واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول
النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ
المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب
الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلثة لان تعارض
الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام
لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان
تناولها لا يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط
فلا تدخل تحته اي بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام
علمائنا المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية
لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط
فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان
اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان
غسل المجموع الى الرافع محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض

ومعلوم

ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله ليس البعض الذي يلي الابط
فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل
تحت السقوط فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول
للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر
عند ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فيجب
عشرة وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية
في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد تدخل الغد
في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة لان قوله
على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه
وكذلك في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي ح
كما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب
الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان
قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط
ما وراءه في الظرف والفرق ثابت بين ابتدائه وانتهائه نحو
صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا

في انت طالق غداً يقع في اول النهار يكون واقعاً في جميع الغد و
في الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق
حالاً الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد تستعار
للمقارنة ان لم تصلح ظرفاً نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير
بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشيئة الله ويقع في علم الله
لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق
بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة الله متعلقة
ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع
الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد
انه هذا ثابت في معلوم الله اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع
اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة
وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور
اولاً فلم يبق محلاً للآخر وثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان
ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق

المذكور اولاً واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق
الواقع في الحال يقع ايضاً في الحال بناء على انه لو قال انت طالق
امس يقع في الحال فيقعان معاً وبعد على العكس اي لو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان
لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند
للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه يدل على
اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل في امر على خطر
الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم
الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة واذا عند الكوفيين
يجيء للظرف وللشرط نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب
ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة
في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله
في امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع
ما بين سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت

لم يطلق فيه وان قال اذا اي ان قال اذا لم اطلقك انت
طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع
ما دام في سكوت كما اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس
اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق
حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد
بالمجلس فابو يوسف ومحمد حملوا كلمة اذا على كلمة متى في قوله
اذا لم اطلقك انت طالق كما انه اذا محمول على متى بالاتفاق
في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي ح كان اي قوله
اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي ح كقوله ان لم اطلقك انت
طالق فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء
كلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال
فلا يقع بالشك ووقع في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك
اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك
انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع
عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك

فصار

فصار كمثل ان وعندهما اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الامر
يتعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية
وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع
بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام اي السؤال
عن الحال وجوابه محذوف اي فبها ويحمل على السؤال عن الحال
والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف
وحينئذ فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال
عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت اعلم ان كلمة كيف
في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت ليست
للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر وانت
طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو صحة
تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق
له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية
له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق
كيف شئت ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا وبائنا خفيفة او

غليظة مفوضة اليهما ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا
فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليهما فان لم ينو
الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما
نوى وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه
فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع
الطلاق فاذا تعارضا سقطا فبقي اصل الطلاق وهو رجعي
وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف
شئت يتعلق اصل الطلاق وهو الرجعي ايضا بمشيئتها فيما
ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله
اصله سواء اقول ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض
فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان
في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه
فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية
عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء
في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر

اذا الطلاق لا يوصف الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق
احدهما بمشيئتها تعلق الآخر

فصل في الصريح

والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج
اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد
بالتعريض نحو لست انا بزان فخلوا وكنايات الطلاق تطلق بائنا
لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما تتصل به كالبائن مثلا
فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى
نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين ويثبت بموجب
الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها
بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله
انت طالق اعلم ان علماءنا لما قالوا بوقوع الطلاق البائن
بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة
ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي
ما استتر المراد منه والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ
فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا

بان الطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا
في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا
بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان
يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف
وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فالحاصل
وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها
عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له
فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق
على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله
فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي
وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل
ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول
وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فيرد
عليه انه ذكر ان السبب انما يطلق على المسبب اذا كان المسبب
مقصودا منه وهنا ليس كذلك وكذا كما استبرئي رحمك

يعني هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي يحتمل
انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى
اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق
فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على البينونة

التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ
اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح
بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل
والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ
ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر
في الحل والحرمة نص في الفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه
في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد
لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد
ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات ذلك القيد
نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله فسجد الملائكة كلهم

اجمعون وقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة والمحكم كقوله تعالى ان
الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول
وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر
قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما
قوله تعالى فسجد الملائكة وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم في ذلك
سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل
منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان
ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم
لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار
بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردنا مثالين في الحكم
الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين
كافة مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ
لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
محكم لان قوله الى يوم القيمة سد باب النسخ. والكل يوجب الحكم

الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي
لعارض يسمى خفيا وان خفي بنفسه فان ادرك عقلا فمشكل
والا بل نقلا فمجمل ولا اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة
خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر
ان كان الخفا لمزية يثبت فيه الحكم وللنقصان لا والمشكل اما
لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر
البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم
فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر
من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق
بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله بالجنابة وبالباطن
في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس
لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على الكلف
والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة
نحو قواريرا من فضة فقوله لاستعارة عطف على قوله والمشكل
اما لغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة

تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج
وبياضها بياض الفضة. والمجمل كآية الربوا فان قوله تعالى وحرّم
الربوا مجمل لان الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل
حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم
لما بيّن النبي عم الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك
الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء
الستة. والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد
والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتأمل
والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما في
الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف هذا من باب
العطف على عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة
عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله
وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء
قرأوا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأوا بلا وقف
فعلى الاول والراسخون عاجزون عن العلم بالمتشابهات وهو مذهب

علمائنا به وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات
حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين
وهذا يفهم من قوله آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمناه او
لم نعلم ولا يليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ
قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي اتباع
المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا
على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف
خلاف الاصل. فكما ابتلي من ضرب جهل بالامعان في السير
اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم
ابتلي الراسخون في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب السؤال
وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم
بالمتشابهات فالفائدة في انزال المتشابهات فنجيب بان
الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم
يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة
البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع

عن السنين وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى اى هذا النوع
من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا
من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء
هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوض اليه ويلقى نفسه في مرتبة
العجز والهوان ويلاشى علمه فى علم الله تعالى ولا يبقى له فى بحر الفناء اسم
ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين ومن قيل العجز عن درك
الادراك ادراك مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لانه
مبنى على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز و
الاضمار والنقل بان يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص
والتقديم اورد وا فى مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره
والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلونى البراغيث
والتأخير والناسخ والمعارض العقلى وهى ظنية اما الوجوديات
وهى نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعلم التأثر
واما العدميات وهى ما يعز به وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها
على الاستقراء وهذا باطل اى ما قيل ان الدليل اللفظى لا يفيد

اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر
كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول
وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك وكل تركيب مؤلف
من هذه المشهورات قطعى كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن
لا ندعى قطعية جميع النقليات وغرضنا على ان لا شئ من التركيبات
يفيد القطع بل لولا هذا لكن جميع المتواترات كوجود بغداد
فما هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون
الكلام فى خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن
القطعية ان الاصل هو المراد والا بطل فائدة التخاطب وقطعية
المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين

احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثانى
ما يقطع الاحتمال الناشى عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور
مثلا فالاول يسمى علم اليقين والثانى علم الطمأنينة

التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى

...على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة ان سيق

الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء
وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق
لاجله دلالة. واعلم ان مشايخنا لما قسموا الدلالات على
هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم
فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه
الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء
كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزؤه او لازمه المتاخر و
اشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له
وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يكون
ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة
ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم
اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب
سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما
خلفوا في دار الحرب فالمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة
لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوا عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له

ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم
بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون
شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال
ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء
الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم
عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله
وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق
على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو
الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للمعنى الموضوع له
متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم
الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له
اشارة الى الجزء والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة
الى اللازم وهو انفراده بنفقة الاولاد وايضا الى جزء

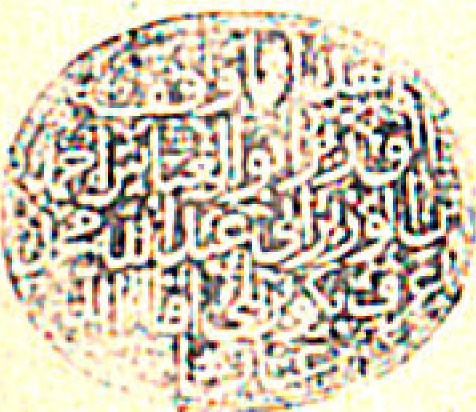
هو ان ينسب الى الآباء الى آخر ما ذكر في المتن واذا قالت
المرأة لزوجها تنكح على امرأة فطلقها ارضاء لها كل امرأة
لي فطالق طلقت كلهن قضاء والمعنى الموضوع له طلاق
جميع نسائه وتسبيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق
بعضهن اى غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له
اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء
الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو
لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما
فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم
الأخر وانما قيدنا باللازم المتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ
على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم
على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على
غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون
الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا

ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول بتعاليها اما المثبت
للمعلول بتعليلها فلعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت
للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت
للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة
والاقتضاء اما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء
اى دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من
يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة
النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب
شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف
اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله
ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له
او جزءه او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام
له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء
وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم

كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالته نص وان لم يعلم
فدلالته اشارة وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان
لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فدلالته لا من حيث اللفظ
اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل
من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق
والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبق احد الى كشف الغطاء
عن هذه الدلالة ومن لم يصدق فعليه بمطالعة كتب المتقدمين
والمتأخرين كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاقهم
من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا في دار الحرب
وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتهما
على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب
ولاية تملك مال الابن نسبة اليه بلام الملك فيقتضي كمال الاختصاص
الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن
لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى تفرده بالانفاق على الولد

اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة وكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع
يستغنى عن التقدير لان الله تعالى اوجب على الاب رزق الامهات
اللاتي عن غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها
يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته
بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى
وعلى الوارث مثل ذلك الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث
لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ
وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه
هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي رح لا يجوز الا
بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله
مالكا والحق ان التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي
كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة اي لا يكون الاصل
في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير
العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة اذ هي ترد على المنفعة
على ان الاباحة في الاطعام تتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة

بالكسر مصدر كنت الاباحة فى الطعام وهى ان يأكلوا على ملك المبيح
تتم المقصود دون عارية الثوب وهى ان يلبسوا على ملك المبيح
فانه لا تتم المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد فى عارية الثوب
ولا يمكن الرد فى الطعام بعد الاكل ولما دلالة النص وتسمى
لحوى الخطاب فكقوله تع ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب
لان المعنى المفهوم منه هو الاذى اى المعنى الذى يفهم منه ان
التافيف حرام لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب بل اشد
وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اى على الرجل نصا و
عليها اى على المرأة دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة
هو الجناية على الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة
عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى
الذى يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم
فان الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان
الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما
وكوجوب الحد عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنى فان



فان المعنى الذى يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم
مشتهى وهذا موجود فى اللواطة بل زيادة لانها فى الحرمة
وسفح الماء فوقه اى فوق الزنى اما فى الحرمة فلان الحرمة
فى اللواطة لا تزول ابدا واما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء
على وجه لا يخلق منه الولد وفى الشهوة مثله لكنا نقول
الزنى اكمل فى سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان
ولد الزنى هالك حكما وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج
لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب
واما تضييع الماء فقاصر اى ما فاداه من تضييع الماء فى اللواطة
فقاصر فى الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين
فيغلب وجوده اى وجود الزنى والترجيح بالحرمة غير نافع
اى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد
لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى اى المعانى المخصوصة
بالزنى وهو هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما

بلا دلالة قوله ام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص
لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف
فان العوض الذي يتم موجبا حال عن الضمير في يتم للجزاء الكامل
عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال
من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه
قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج المصادر حرمت كسى شكستن
الضرب خبر ان بما لا يطيقه البدن فوقه لا انوع المعنى جرح
ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه يقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التي بها الحياة فتكون كاملة وكوجوب الكفارة عند
الشافعي في قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء
والمعقودة اوجب الشافعي الكفارة في قتل العمد بدلالة
نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة
وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية
لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب

بدونه

بدونه واذا وجبت في المعقودة اذ كذبت فاولى ان تجب
في الغموس وهي كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة لتصير
ثوابها جبرا لما ارتكبه فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة
فانها جزاء ينزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها
دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين
مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي
لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل فينبغي ان لا تجب
في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب
ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل
حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء
اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة للقتل وهي
اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب والسبب
القتل الخطاء فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستامنا
عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء

فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن
كافر حربي يظنه محاربا مباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا
او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان يجب فيه الكفارة
كما في القتل بالمثقل يجب الكفارة لشبهة الخطأ قلنا الشبهة
في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه
لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فهو خالص والكفارة
جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة
واسقطت القصاص فان جزاء الفعل ايضا من وجه يعني
شبهة الخطأ في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل
فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة
فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت
الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم يعتبر
هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة
فلم يجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثقل فان
شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل

من

من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا
اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى
لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت
الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه
جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى
ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا
واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب
والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال
ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء
الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة
والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى
في القياس يدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت
بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ
بالشبهات كالحدود والقصاص فانهم ادرؤا الحدود
بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن

كلاما في انهما ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتأمل
فيهما. واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف فيقتضي البيع ضرورة
صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالالف وكن وكيلي
بالاعتاق. فيثبت اي البيع. بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ
حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت
من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل
السقوط في الجملة لا يثبت. فقال ابو يوسف هذا تفريع لما مر
انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح
عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع
عنه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول
مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما
في التعاطي لا القبض اي في الهبة. ولا عموم للمقتضى اي ان كان
المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده
لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص
في قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص

الا في اللفظ فان قيل يعذر الاكل وهو مصدر ثابت لغة لدلالة
اللفظ على المصدر بطريق المنطوق لا بطريق الدلالة تضمنية فالثابت
لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي كالمحذوف
نحو واسأل القرية. فيصح كقوله لا آكل اكلا وينوي التخصيص
في لا آكل اكلا صحيح بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة
هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا
فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها
بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي ان لا يحنث
بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل
فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعلم وجود
ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل
اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ
يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق. فان قيل ان قال
لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت
ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان للمساكنة نوعان

قاصرة وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي
الساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت
الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي
اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا
الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقدم والتأخر هكذا
فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث
ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت عن المتكلم انشاء امر
شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه
يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر
في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الا
على ما في فان قيل ثبوت البينونة في انت باين امر شرعي
ايضا فينبغي ان لا يصح نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة
على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف
فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته
المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية اي اهلها

فان اثباته لا يغير الكلام بل ينقل النسبة من القرية اليه المقصود
حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري
فيه العموم والتخصيص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى
لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلاث في انت طالق وطلقتك
فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة
بالطلاق لكنه لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من
المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل
الطلاق الذي يثبت عن المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا
اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه
وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته
يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح نية الثلاث
قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا
اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار
بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه

اعتبار وضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظاً تدل
على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة
بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب
كون المرأة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع
من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق
ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان
الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم
للمقتضى ولان نية الثلاث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان
الثلاث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ
كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق
الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفة
الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث
لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة
وباعتبار تعدده يتعدد لازمها اى الذى هو صفة المرأة فلا يصح
فيه نية الثلاث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث

ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور فى الهداية و
الجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص
بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق
فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني
مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذى هو صفة المرأة
لا يصح فيه نية الثلاث وفى قوله انت طالق طلاقا لا شك
ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلاث
فيقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق
فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لانى طلقتك
تطليقا ثلاثا وقوله انت الطالق اذا نوى الثلث معناه
انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب
الاول فلا يجىء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي
هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق
ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة وقوله
كسائر اسماء الاجناس اى اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس

وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي
او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل
على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي
في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار
ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد
به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع
في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البينونة
هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره
انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي
لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث
فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي
ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن
البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة
ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة
مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي

التي لا يمكن رفعها وهي الثلث وهي جنس بالنسبة اليهما ونية
احد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه
لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد
ان ينوي احدهما لكن لا تصح فيه نية عدد معين اذ لا عموم
للمقتضى فلا يدل على الافراد اصلا ولان المقتضى
ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به
الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه
لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متباينة فلا بد
ان تصح نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضى
كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد
اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف
بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط و
لا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن
فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله مما يتصل بذلك اي
بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس

المحذوف بالمقتضي ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما
حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف
يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا
باللفظ الدال على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة
او حكما فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ
فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف
دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة
على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ
آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى **فصل**
اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت
الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق وشرطه
اي وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية
اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق
ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم

الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في المنطوق او بناء
عليه ولم يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم
اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن
بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال
بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم
اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون
الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولم يكن
اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب
الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال
او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم
او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل
هذا الحكم المخصوص كما اذا علم بان السامع لا يعلم بوجوب
الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة

ذكره لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم التسمية فاذا بين شرائط
مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منها اي من مفهوم المخالفة
هذه المسئلة وهو ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس
او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء
عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عم الماء من الماء اي
الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر
الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا لزم الكفر والكذب
في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما اي ان دل على نفي الحكم
عما عداه لزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم ح ان لا يكون
غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم
ح ان لا يكون غير زيد موجودا وللاجماع العلماء على جواز
التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دل على
ان التخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس
هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة
للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه واما فهموا ذلك

اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق
عن ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب لما
وهو ان يقال لما علم ان اللام للاستغراق كان معناه
ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل
بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب
بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل على الانزال
والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء
الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر
ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهو ان تخصيص
الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتداء محذوف
اي وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا
ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف
كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات
فيلزم عندهم عدم حل الفتيات اي الاماء غير المؤمنات للكفر
فان قوله الانسان الطويل لا يطير يبادر الفهم الى ما ذكرنا

ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم
الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قيل الانسان الطويل
وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح
لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه
لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه
لو لم يدل نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا
فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان
التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة
ولان ترتيب هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو
في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا
لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان
القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص
انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة
ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل
هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في

في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة
علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص
لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز
فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم
عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي
لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم
لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم و
اشارة الى علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم
فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه
مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف
على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم
الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه
الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود
او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم
بان كل الموجبات منفية الا نفي الحكم عما عداه فنقول وما

من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي
الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض
مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر
في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس
دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات
التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير منحصرة فلا يحصل الجزم بان
كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا
من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف
الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم
الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عم بكلمة
واحدة الف فائدة يعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكن
ذكر نوعا من مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر
ولان المقصود رجحان الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما
ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا
الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف

لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما
شرعيا لا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان عدم الوصف علة
لعدم الحكم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما
عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عم
ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة
كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء
على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي
وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعديته عدم جواز الكافرة في
كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد
ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج
العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد
مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف
يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال

ولا يلزم علينا انه ولدت ثلاثة فى بطون مختلفة فقال
المولى الاكبر منهم فانه نفى الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه
هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين
ليس لاجل ان التخصيص دال على نفى الحكم عما عداه بل لان
السكوت فى موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى
الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا
بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة
شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لانه نفى نسبهما وانما كانت
فى بطون مختلفة حتى لو ولدت فى بطن واحد كان دعوة
الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانهما
ما لام ولد فثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون
كذلك لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما
ههنا فلا فان دعوة الاكبر فى مسئلتنا متاخرة عن ولادة
الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد بل هما ولدا
الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال

الشهود لا نعلم له وارثا فى ارض كذا انه لا يقبل الشهادة
عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء
على ان التخصيص دال على ما قلنا اى على نفى الحكم عما عداه
فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا فى غير
تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم لان
الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكر ما لا حاجة اليه
جاء بشبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفى الشبهة فيما نحن
فيه اى فى التخصيص بالوصف اى لا ننفى كونه شبهة
فى نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية فى عدم قبول الشهادة
ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رح هذا اى السكوت
عن غير الارض المذكورة سكوت فى غير موضع الحاجة لان
ذكر المكان غير واجب وهو هنا اى ذكر المكان المذكور
يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين
عن احوال الارض فارادوا بنفى علمهم بالوارث فى ارض
كذا نفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به

اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الزكوة
بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة
ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي
عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا
العدم لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم
الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا
بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف
ثمة يظهر هنا ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف
عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو
ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول
لا يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند
انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة
فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد
ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم
شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء

عدم

عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم
صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة له
لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد
بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة
عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة
على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة
يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية
مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا
لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك
الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء اي هذا الخلاف
مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه

يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير
معين واعدمه اى الحكم على غيره فيكون لذا اى للتعليق تاثير
في العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره معنا اى نعتبر المشروط
مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد وجب الحكم على تقدير
وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في
انت طالق اى المشروط وهو قولنا انت طالق في قولنا
انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط الجزاء
فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط
والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا الحكم على جميع التقادير
كما زعم. فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو انه اعتبر
المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط
المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد
سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط
على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب الحكم على جميع
التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم

على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم فيكون
تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق
انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب
بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق
الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود
السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان
التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق
كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب
والنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة
اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي جوز تعجيل الكفارة
المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء
على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب
وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان
المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب الاداء بخلاف

البدني. ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب

ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء

ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك

احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على

السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء

واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر بان في

ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب

الاداء. وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان

السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك

على ما مهدنا في الاصل. وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط

فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت

فانت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا

عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على

ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل

بل سببها الحنث. لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل

المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك

متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر

والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق

والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر

والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد

سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب

على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي

شرط لها والحنث سبب. وفرقه بين المالي والبدني غير

صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود

هو الاداء فيصير كالبدنية. وبين الفرق اي على مذهبنا

بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا

على الحكم اما الاجل فظاهر. فانه داخل على الثمن لا على البيع

واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت

الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب سهل

عن دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي
الشرط لانه يصير بالشرط يمينا اي فشرط الخيار شرع مع المنافي
فان كان داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم
فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان
الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف
الحكم عن السبب ولهما نع من دخوله على السبب فيدخل عليه
بخلاف البيع

الباب الثاني

في افادته الحكم
الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة
ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب
من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق
او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تع والوالدات
يرضعن اولادهن آكد اي من الانشاء لانه ادل على الوجوب
اعلم ان اخبار الشارع يراد بها الامر مجازا وانما عدل عن
الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار
يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر

لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل
اي لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر منه
هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي
قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا
مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه
اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام
لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو
ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تع وما امر فرعون برشيد
اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله ع م للايجاب بقوله ع م
صلوا كما رايتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك
خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي
نفي الامر يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل
ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو
مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس
بمعنى الشان وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به سلمنا انه

انه حقيقة اى في الفعل لكن الدليل يدل على ان القول للايجاب
لا الفعل: اى الدلائل التى تدل على ان الامر للايجاب تدل
على ان الامر القولى للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير
وقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولى
ولا يمكن حملها على الفعل وسيأتي واما قوله تع فليحذر الذين
يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تع
لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول
مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر
من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل
غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل
ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر
للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب ولا اللفظ كاف للمقصود
والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عم استفيد من قوله
صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال
مع انه فعله وموجبا للتوقف عند ابى سريج حتى تبين المراد لانه

استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر للايجاب كقوله تع اقيموا
الصلوة الندب كقوله تع فكاتبوهم التاديب كقوله ع م كل مما يليك
الارشاد كقوله تع واستشهدوا الاباحة نحو كلوا والتهديد
نحو اعملوا ما شئتم الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام نحو
ادخلوها بسلام التعجيز نحو فاتوا بسورة التسخير نحو كونوا
قردة الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التسوية نحو
اصبروا او لا تصبروا الدعاء اللهم اغفر لي التمني نحو الا
ايها الليل البهيم الا انجلي الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون
التكوين نحو كن فيكون. قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب
في النهي لاستعماله في معان: وهو التحريم كقوله تع ولا تاكلوا
الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك
وبيان العاقبة ولا تعتذروا والارشاد نحو ولا تسألوا
عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي
والمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء: عطف على قوله

لو ستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قوله افعل ولا تفعل
لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب
الترك ثابت بالبديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق اذ يمكن
ان يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات
يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلفه كانه
شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق
الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله
احتمال قريب وبعيد من نسخ او خصوص واشتراك او مجاز
فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالة الالفاظ
على المعاني الموضوعة لها وايضا لم نزع انه محكم وعند العامة
موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند
بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجح
جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم نهيهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب

بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به
واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب
ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى
الحكم والامر مصدر من غير لفظه او حالا وتمييز ولا يمكن ان يكون
القضاء ما سوا المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات
لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء
الذي يذكر في جنب القدر بعين ذلك فتعين ان المراد الحكم و
المراد من الامر القول لا الفعل لانه لا يراد الفعل فاما ان يراد
فعل القاضي والمقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى
اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة واذا اريد فعل المقضي عليه
فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون
المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب
نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل وندبه واذا قيل
ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل

ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة
لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور
الماتريدي الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل
لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام
مرادة بان اجرى الله تع سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه
الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف
والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر
اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فلانه جعل
الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر
وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود
من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر
اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به فكذا في
امر الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون
الوجود مرادا في كل امر الله تعالى لان كل امر فان معناه

كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة و
زك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون
فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجود
مرادا في كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت ويثبت الوجوب لانه
مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تع افعصيت
امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل
من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة وكذا بعد
الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي
اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت
ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان
الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي
ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم مسئلة
واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض
والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة
مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب

فاذا اريد بها الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة
لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسألة
اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض
حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في
اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد
به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة
والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى
الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر
لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به
غير ما وضع له سواء كان جزؤه او معنى خارجا عنه وهذا
التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على
الخارج حتى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده
ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل
الخلاف في هذه المسألة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب
هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة

معنى

ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا
بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان
الشجاع والوجه الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا
سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز
الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة
الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل
على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل
على كلا جزئيها لان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا
بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة
الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على
هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر
جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى
قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء من الايجاب
جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا بعدم الدليل
على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق

ما مشى الخاطري هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او
الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ
حتى يبقى الندب والاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا
لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له ولم يوجد هذا الحد فالذي ذكرنا وهو ان دلالة
الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق
الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب
او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ
الوجوب وبقي الندب والاباحة على مذهب الشافعي فالامر
هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ
اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل
دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل
على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا
اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق

فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ
الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان
قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ
الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا

فصل

الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم
ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد: سال
اقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر
بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي
يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيختص
على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون
معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تع وان كنتم جنبا
فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا الامر لتجدد
السبب لا لمطلق الامر وعند علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر
فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد

لانه واحد من حيث المجموع لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض
اى لا يقع على العدد المحض ففى طلقى نفسك يوجب الثلاث
على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعى وعندنا
يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث
مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين
لان الاثنين عدد محض لا فرد لان الاسم الفرد على العدد فذكروا
هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلافات ولم يذكروا ثمرة لا
بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط
فاوردت هذه المسئلة وهى ان دخلت الدار فطلقى نفسك
فعلى ذلك المذهب ينبغى ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغى
لانه لم رواية عن هؤلاء فى هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم
وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت
التكرار عندهم. وفى ان دخلت الدار فطلقى نفسك ينبغى
ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى
فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد

فلم يدل على التكرار **فصل** الاتيان بالمأمور به نوعان
اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى تسليم مثل الواجب
وقلنا فى الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق كل منهما
على الاخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض
لان القربة عرفت فى وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له
مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما وجب الاداء لانه
لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده
يصرفه اليه عما عليه عما فات الا شرف الوقت وقد فات غير
مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر
وقوله عم من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا لم يكن عامدا فى الترك. فاذا ثبت
فى الصوم والصلوة وهو معقول ثبت فى غيرهما كالمنذورات
والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب
بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف

الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء: جواب اشكال مقدر
وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر
فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي وجب الاداء
فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلاوم الى آخره وايضا
لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس
مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء
يجب بما وجب به الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان
ينبغي ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما وجب
الاداء والاداء قد وجب بالنذر والنذر بالاعتكاف في رمضان
لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان
آخر قلنا القضاء هنا يجب بما وجب به الاداء اي النذر وهو
يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص
بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بشرف الوقت فاذا فات
هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بتوقف
مديد يستوي فيه الحيوة والموت: وهو من شوال الى رمضان آخر

عاد الى الاصل موجبا للصوم مقصودا اي للصوم مخصوص بالاعتكاف
فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع
شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت: هذا
مراد فخر الاسلام بقوله فكان هذا احوط الوجهين والاشارة
ترجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت
بشرف الوقت احوط من الوجه وهو ان يجب القضاء مع وجوب
رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه
ان في سقوط شرف الوقت ترك وجوب الاحتياط فيجب
بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل
على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره ومعناه
ان شرف الوقت وجب زيادة فاوجب نقصانا فالزيادة
هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان
هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط

وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان
آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بطريق الاولى
ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط
النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة
بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان
وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والشك
بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان
المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب
صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم
مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود
احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة
شرف الوقت فضيلة يطلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود
وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام و
قد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى

على ذوي الكياسة الماهرين للعلوم ان الدليل الذي استدل
به على الاولوية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله
ملهم الصواب والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف
الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق
منفردا وشبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار
الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه
خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمقيم في الوقت ثم
سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة
في غيره وقد فرغ امامه يصلي ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء
لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي امامه
وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق
المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام
لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصارت
فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا اي كان المسافر
الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي

اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدى
الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق
وهو مؤد في هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم
اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه
مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام
فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا
او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة
يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف
فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت
على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو
اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو
اذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي
اذا سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق
فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة
للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة

للحج وكلما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف
بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة
الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيها الاخفاء
قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر
قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص
بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف
باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا
صفة الجودة اي لا تقضى لان ابطال الاصل الى آخره اذا ادى
الزيوف في الزكوة فان قيل فلما وجبت الفدية في الصلوة
قياسا اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل
قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا
فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا
حكم لا يدري بالقياس ينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية
فلان الاراقة لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرى
ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة

ام لا. والتصدق بالعين والقيمة في الاضحية قلنا يحتمل
في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون
آتيا بالمندوب او الوجوب ونرجو القبول فانه يحتمل ان تكون
الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من
ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رح قال في هذا الموضع نرجوا
القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا
لضيافة الله تع لكنه لم نعقل بهذا التعليل المظنون: وهو ان
الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين: في الوقت: حتى
لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز: في معرض النص وقد
عملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا: يرجع الحول وعملنا به
بعد الوقت: اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه
لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء
يشبه الاداء: عطف على قوله واما بمثل غير معقول: كما اذا ادرك
الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه: اي كبر تكبيرات الزوائد

فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها
المثل قربة لكن الركوع شبيه بالقيام فيكون شبيها بالاداء في
حقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد
عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم: لما عقد الصرف
او السلم يجب بدلا الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي
ان يكون تسليم بدلا الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير
الدين لكن الشرع جعل عين ذلك الواجب في الذمة كيلا يلزم
الاستبدال في بدلا الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام
والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او زرعها
بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض
القبض عند ابي ح وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم
وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده
بطل حقه اصلا كما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر
اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبدا لرجل
فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجب

قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه فاتيانا الزوج
انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اياها اداء فلا يملك منعه
اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اياها اليها لا يملك الزوج
ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء
روي ان رسول الله عم دخل على بريرة فاتت بتمر واكف قدر
كان يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت
هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عم هي لك صدقة ولنا
هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين
واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق
بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم
الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه
حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات
من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقوله لا
بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي
تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها وعليه

الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان
قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء
القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي
لا يبرأ عن الضمان لانه تشاغل بالخفاء لا بالتغرير وبرئنا باكل الضمان
في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان
كان فيه قصور فيتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة
للديانة لغو وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل
من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى
واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لانه لحق
في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند
العجز عن الكامل فبقي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع
ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر
عندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر
فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب
هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذا القتل

اثم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع
في محله فصار كما اذا قتل بضربات قلنا هذا من حيث المعنى
اي هذا الذي ذكرت ان القتل اتم اثر القطع واتحد الجناية
فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة في
جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث
الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص
وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان
الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر
وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع كما انه
قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا
اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب
اي القصاص جواب بقوله فصار كما اذا قتل بضربات بتلك الضربات
اذ لا قصاص فيهما واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه
ح تحقق العجز الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند
ابي ح رح وعند ابي يوسف رح يوم الغصب وعند محمد رح

يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال
المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى
وهو القصاص خلافا للشافعي رحه فان عنده في الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال عند
عدم احتماله اي القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه
وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية ومالا يعقل له مثل
لا يقضى له بشئ قد ذكر هذه المسألة في حقوق الله تعالى
فالآن نذكرها في حقوق العباد لتفرع عليها فروعها
فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم
بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل
فكيف يرد العقد عليها اي ان لم يكن المنافع متقومة فكيف
يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها
فان قيل هي في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال
متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو
النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله ان تبتغوا

بامو الكم. ويجوز ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة
الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما. فيكون في نفسها كذلك اي
لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة. لان
ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها
ليس لاحتياج العقد اليه. هذا دليل آخر على قوله فيكون في نفسها
كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع
غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة
حال الدخول في العقد فمع انها غير متقومة حال الخروج يصح
مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد
لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد
فلما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة. قلنا
تقومها في العقد ثبت بالنص. هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم
لا يصير بورود العقد متقوما. بل يصير في العقد متقوما بالنص
بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز. فلا يقاس عليه
فيشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب

على

على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا
بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد. لهذا
اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على
بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق ايضا
وهو الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني. فانه
لا اثر في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد
بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع. هذا
تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص و
صورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص
فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا و
لا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل
اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا
الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى
لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة اذا امهر
عبدا غير عين فانه قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل

محمولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو
تسليم العبد فوجب القيمة كانها اصل ولما كان اي الاصل
وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد
فيخير بينه وبين القيمة وايهما ادى يجبر على القبول كما بينا
الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت
اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء

فصل

لابد للمامور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول
ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على
مسائل الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين
وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها
عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اخفى الخافين لا افراط و
التفريط سر من اسرار الشرع التي لا يطلع عليها الا خواص عباده
وما انا بمعزل عن ذلك لكني اوردت مع العجز عن درك قدر ما
وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان
الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء

ملايما

ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان و
الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق
الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين
يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه
فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء
على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن
الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد
ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز
كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح
من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن
والقبح لا ينسبان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بمعنى الثالث
يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال الحسن
عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح
ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله
سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح

وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل
المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح
بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني
يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم
بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان
الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول الحسن المباح واسطة بين
الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان
الا بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين
اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فنقول لانهما
ليسا لذات الفعل او لصفته والا يلزم قيام العرض بالعرض
وضعفه ظاهر اي ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام
العرض بالعرض اتصافه به فلا نم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة
سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على
تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا وقبيح شرعا
وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يتقوم

يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون
الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته اذ لا بد من فاعل
يقوم الحسن به وان عني معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه
واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه
ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان
اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما
ولذلك يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل
فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان
بهما اتفاقا فنقول تقديره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون
متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان
التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره
اذ لو كان تمكنه في ذلك الاختيار ايضا باختياره لزم اما
ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا
من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقا وهو
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا

من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل
عن وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف
عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل
مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير
مرجح ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان
المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين
واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح
لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا
فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فيثبت
انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح
اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل
يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على
مقدماته منعا يمكن ان يقال انه متوجه وقد خفي على كلا الفريقين
مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح لخاطري وهذا مبني
على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به

المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل
بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فانا نريد
بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة
فهي المعنى الثاني وانا نريد بها ايقاع تلك الحالة فهي
المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول
فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان
له لموقع ثم ايقاع ذلك الايقاع واقعا الى لا يتناهى
فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج و
هو محال ولانه يلزم اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد
امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع
امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان
التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية
كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا
بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع
وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوع

محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن من جملة
ما يتوقف عليه فالمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب
وجوده عندنا وان امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف
على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر
فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح
وهو محال فان قيل لا نم انه مح بل الرجحان بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر مح ولم يلزم هذا
المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه
الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه مح لكنه يلزم لانه لا شك
انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد
ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد
شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود
كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع
وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء

كلن

لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات
فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الفاعل اياه ويمتنع على
تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن
محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق
الزماني فح لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد
سبق المحتاج اليه فكذا لا نسلم العلة الناقصة لا يجب ومع التامة
لا يكون الوجوب متقدما ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب
ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر
المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين متقدما من حيث
انه محتاج الى الآخر في التعقل ومتقدما من حيث ان الآخر
محتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدمة
الثالثة لما بينا انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده
وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده
وجود الحادث امور موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور
الاضافية وهو القول بالمال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود

زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ابدا وجب في وقت معين
لحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة
وح ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة
فجملتها موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم
اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة
وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه
الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا
لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات
التي يفتقر اليها زيد لا يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء
اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا لا يتوقف على عدمه الذي بعد
الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد
الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال
جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما
ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وهذا لا يمكن لانه لا يصير
معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا

الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه
على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود
ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا
وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد
على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر
اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم
انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات
ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن
الى شيء يجب ذلك الممكن عند دخول ما ليس بموجود ولا معدوم
في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الا
على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر
الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت
هذا التاويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون
موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكره من

ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعروض امور لا موجودة
ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج
فيه الاضافيات لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب
وان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم
لا نم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان
الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها
لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة
على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الامور
الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة
من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم اسناد الامور
المذكورة استغناءها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الكل
بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على
سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا بط
او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا تجب

والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب مع
ذلك وقتها الفاعل يرجحها لوجود المنشا وبين ثم الحركة اي
الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها
رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح
اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات
تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى المؤثر
يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل
بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات
الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم
من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو مح كما مر في المقدمة الثالثة
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح
من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع
لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او
المتساويين او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح
اصلا لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن

لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي
الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى
النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح ولان
كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة
الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده
ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة شانها
ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الاخر فعلم
ان الارادة لا يتعلق بها الا الايجاب بالذات لا يتعلق الا ان
ذات الارادة يقتضي ما ذكرنا وانما يمنع رجحان المرجوح
او المساوي ما دام كذلك فاذا رجحها الفاعل لم يبقيا كذلك
واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين
المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين
متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد
باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح بط لا تبطل
بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح

فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي
ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح مح بمعنى ان وجوده
بلا موجد مح مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية
عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده
الى الغير او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل
على تقدير تسليم تلك القضية الفاعل هو المرجح فلا يلزم
وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال
سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور
على انا نقول ان وجد المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب
بحسب نفس الامر وهذا بط لان الاعتقاد الذي لا يطابق
لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب
بحسب اعتقاد الفاعل وهذا بط ايضا اذ يفعل افعاله
مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد
المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل
قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل

بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان
بلا مرجح بطل هو ان وجود الممكن بلا موجب مرجح سواء كان الموجد
موجبًا او لا فان الرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحًا
قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود
الفعل ان اردت بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء
يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء
بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا
هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضًا
اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب
الجبر منتف ايضًا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول
فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه
يلزم منه توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة
المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع
مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع
الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح

احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فنعين ما قلنا
في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو لابطال دليل الجبر فالآن
جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر
اي حاصل مجموع خلق الله وفعل العبد فنقول لنا التفرقة الضرورية
بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة
بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة
بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء
بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا
كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب
وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق
فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي
نشتاق اليها كحركة نبضنا على شوق نشتهي ان يكون عليه
لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية
وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه
وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار من الصبب بالعدو الشديد

الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر
على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل
بلا داعية فنعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير
اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح
وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد
خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى
الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا
في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عم والصديقين
ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك
مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم
في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فنعلم ان المؤثر في حصول
الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان
لم يتخلف الاثر عنه ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة
لم توجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتحريك
الاعصاب واربطتها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري

اي عصبة يجب تحريكها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور
لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فنعلم من وجدان ما يدل
على الاختيار ووجداننا ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود
الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة لاجل نفع
قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقيبه الحالة
المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق
له تعالى بمعنى انه يخلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما
على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد هو
القصد والاختيار فالقصد مخلوق له تعالى بمعنى استناده
لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة له تعالى لا
ان له تعالى خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا بناء في
خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى
واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب
كونه اضطراريا لان لاختياره تاثيرا في فعله ايضا وانما قال
ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر

برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير
فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع لغيره كما
لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك
الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
وان كان بتوسط عدم امر لم يكن ذلك العدم العدم السابق
على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود
وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او
لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة يكون واجبة
بالاسناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان
للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود
فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان
ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم
ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى
الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجب
لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد

فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر الاضافي
الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا
وقد قال مشايخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به
فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو
كسب ثم مقدورات الشيخ قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به
مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها
والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون
لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية
للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع
في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة
المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور
لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور
بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة
ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر
فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب

اتصاف الفاعل بل لكل المقدور ثم اختلاف الاضافات فكونه
طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق
اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة
الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته و
قصد قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف
فالقصد الى القبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده
يخلقه الله تعالى ولا يجب في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم
ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خلاف ولا يكون
الاشعرية لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه
وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات
فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة
الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن
بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقولهم ان الاتفاقي و
الاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون
الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته

او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته
لحوق المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه اختياريا
او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الشرع يحمد على صفاته
العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري
يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان
كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات
محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم
فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او
يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه
لا يوجب في الفعل شيء يثاب الفاعل ويعاقب لاجله منقول
ان عنى انه لا يجب على الشرع الاثابة او العقاب لاجله فنحن
نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد
عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل
العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات
والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غني

نعمة لسرية في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات
والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فلم ير فعله انه يستحق بذلك منه نقمة ولم يعتقد
انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد تحمل على عباده
لجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستحق
نكره ورأيه حيث لم يعلم بالله الذي في وراءه عصمنا الله
عن الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية فلما ابطلنا
دليل الاشعري ترجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف
الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة
حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة
له ويعرفان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله
عاجلا ويثاب آجلا ويذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا بحيث
يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله او يكون
للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب
لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا

لان وجوب تصديق النبي عم ان توقف على الشرع يلزم الدور
واعلم ان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع
انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال
ذلك فان لم يجب على السامع تصديقه في ذلك يبطل
فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديقه
بعض اخباراته عقليا او لا يكون وجوب تصديق كل اخباراته
شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا
لكان وجوبه بقول النبي عم فاقول الاخبارات الواجبة
التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقوله عم ان تصديق الاخبار
الاول واجب فنتكلم في هذا القول وان لم يجب تصديقه
لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول
فيلزم الدور او بقول اخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت
ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته
عقليا فقوله والا اي ان لم يتوقف على الشرع كان واجبا
عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله

ويذم على تركه عقلاً والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلاً
فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في اثبات
اوامره اما واجب عقلاً الى آخر هذا الدليل لاثبات الحسن
العقلي صريحا فنقول وايضا وجوب تصديق النبي عم موقوف
على حرمة الكذب فهي ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبتت
عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا
وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا
عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه
يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل
حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تع العلم عقيب نظر العقل نظرا
صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر
لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف
بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم
مطلق بالحسن والقبح على الله تع وعلى العباد اما على الله تعالى

فلان الاصلح واجب على الله تع بالعقل فيكون تركه حراما على الله تع
والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة
واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها
ويحرمها من غير ان يحكم الله تع فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم
بالحسن والقبح هو الله تع وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره
وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما هو عالم
بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية
حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها فقد وضع
فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح
ثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق
التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح
وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الشرع
بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة
على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقفنا الله تع عليه بالعقل
على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير

كسب وبعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا
صحيحا على أمارة ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات وترتيب
الموجودات ليس بإيجاد والمأمور به في صفة الحسن نوعان
حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره: لما ثبت أن الحسن والقبح
يعرفان عقلا علم أنهما ليسا بمجرد الأمر والنهي بل إنما يحسن العقل
أو يقبح إما لعينه أو لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه أو قبيح
لعينه قطعا للتسلسل وهو إما أن يكون جزء ذلك الفعل
أو خارجا عنه والجزء إما صادق على الكل كالعبادة تصدق
على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها
أو لم يصدق كالأجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة
والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب أن يعلم
أن الحسن باعتبار الجزء إنما يكون حسنا إذا كان جميع أجزائه
حسنا بمعنى أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه إذ لو كان
لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج إما أن يكون صادقا على ذلك
الفعل نحو الجهاد إعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه إعلاء

والإعلاء

والإعلاء خارج عن مفهوم الجهاد وإما أن لا يكون صادقا عليه
كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء
فثبت أن الحسن ينقسم إلى هذه الأقسام وكذا القبيح لكن أمثلة هذا
ستأتي في فصل النهي إن شاء الله تعالى وإنما أطلق الحسن لمعنى في نفسه
على الحسن لعينه إما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات أو
لأن الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد إلا
في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلومة وجودها
حسنا وهي لا تكون حسنة إلا لمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها
والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق أن ما يكون
مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة
مثلا فإن مفهومها الشرعي إنما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات
المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة أما الجهاد فمفهومه الضرب
والقتل والنهب وليس إعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم
بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا وهذا هو الفرق
المشهور بين الذاتي والعرضي إذا عرفت هذا علمت بطلان قول

من كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل
وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان
الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في
ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض
النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة
فصول متقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر
المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن
اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما
ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق
هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب
من الروح والجسد فلا يتم صفة الايمان تظهر من الباطن الى الظاهر
بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال
اعمال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار
يجعل داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم
ان المنقول عن علمائنا رح في هذه المسئلة قولان احدهما ان

الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية
عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق
بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبار الجهة ركنية
الاقرار في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف بعد فيه يكون
مؤمنا اعتبار الجهة بعينه في حال الاضطرار وكالصلوة يسقط
بالعذر وهو عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها
الحسن بمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنا
بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت
لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس
مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسايط فصار
تعبدا محضا لله تع يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه
ان يكون الحسن لذات الفعل وجزئه لا يكون الزكوة وامثالها
من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها المعنى في نفسها كونها
تعبدا محضا لله تع فيكون حسنها حسنا لكونها مامورا بها
لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن بمعنى في نفسه كون الفعل

مأموراً به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن
على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات
حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول
انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأموراً به
وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر
بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر
لكنه خفي عن العقل فاظهره الشرع بالامر فالامر بالزكوة و
امثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل
ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون
حسنا لمعنى في نفسها لكنها لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان
الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى
في نفسه لانه طاعة الله وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه
خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء
الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان المأمور به و
الاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري

انما يحسن اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن
وسواء امر به من غير ملاحظة انه طاعة لله تعالى فهذا بيان ان
الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه
واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به
وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيانا بالمأمور
به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا
لعينه او لجزئه لكنه لم يؤمر به كعبادة وايضا على العكس في الحسن
لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به
فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء
الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي
بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان
بالمأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات
يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي بخلاف
المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى

واما الثاني فهو الحسن لمعنى فذلك الغير اما منفصل عن هذا
المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة
تعيين وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قايم بنفسه
منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قوله قايم بنفسه لان
الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد بانه لا يكون قايما بهذا المامور به
فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة
والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط
بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما
قايم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة
لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد و
ان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان
المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا الضرب وهو
ان يكون الغير قايما بالمامور به لا الضرب الاول وهو ان يكون
الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن
لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل

والضرب وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى
لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان
الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج
هو عينهما فالجهاد حقيقة وهو القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها
لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه
فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي
غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي من
غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول
الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه اذا دل الدليل

اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان
كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق
ينصرف الى الكامل لا نسلم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا
بان يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة والندب فناقص
في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر
اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل

اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء
لو لم يكن بحيث في فعله مصلحة عظيمة وتركه مفسدة عظيمة لما اوجب
الشارع فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله وما نعا من تركه فالايجاب
يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود
المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا
لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب
ذلك ايضا اشارة الى الحسن لعينه في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور
وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان
المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما
لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي الامر بالجمعة يوجب
صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير
المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة
فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء
الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة
الجمعة مقامه في الوقت فصارت متقررة لا ناسخة ولا فرق

في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت الجمعة
عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر
هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكر والخلاف
هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت
قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل
في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن
مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض
اذا احضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر
بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة
الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذه ساقطة عن المعذور
بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض
الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير
جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تع لا يكلف
الله تع نفسا الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع
لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري

في غير الممتنع لذاته كالايمان اي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق
بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر و
القدر وقد سبق تقريره في فصل المتقدم فان قيل التكليف
بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر
على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل
تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف
بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى
الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء
على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان
علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا
جواب عن دليل الاشعري وبيانه ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل
لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فالايمان
محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى
علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه
لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون

مقدورا ومختارا له وعندنا لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله
بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما
لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا
للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة
شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب
الاداء فلا حاجة الى القدرة وسياتي الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء في الفصل المتاخر بل هو اي نفس الوجوب
يثبت بالسبب والاهلية على ما ياتي اي في فصل الاهلية
والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور
على اداء المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا
لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة
وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا
فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه
اي مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول
قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل قوله وهي شرط لاداء

كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة
في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة
قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض
اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف
بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان
للنبي م فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف و
هو الكفارة علم ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة
الالات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا واما القدرة
الحقيقية فانها مقارنة للفعل اعلم لو سلمنا ان امكان
القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب
القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء
حاصل هنا لان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات
متعلقة بسلامة الالات والاسباب فقط وهي حاصلة هنا
ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل

لان

لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة
زمانا ما يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء
يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر
والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء
الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها فلهذا لا تشترط
للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال
لا يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد
والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل
الزاد والراحلة من القدرة الممكنة ينافي قوله على ان القدرة
التي شرطناها متقدمة الى اخره والميسرة ما يوجب اليسر
على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب
لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب
بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل
لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه

السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب و النصاب
شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض
فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
فيجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن و في هذا الكلام
ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر
و نسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا
للاغناء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى و لا حد له مقدر
الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة
لدلالة التخيير في قوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام و
ليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد
العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي تشترط القدرة
المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة
الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة
في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة
ولا لاحقة وهذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة

المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط
بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة
على الاعتاق يوجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق و
لانها لو لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد
وهو الشرط كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط
بقاؤها الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا
فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة
والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط
الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان
المال غير عين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في
الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فيتعين ان الواجب
في هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم
ان في عملهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب
والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تع لنا امرا لا يلزم
منه ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط

هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة
خمسين سنة ثم هلك المال بعده لك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب
اليسر عسرا لان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا
بل غايته ان لا يثبت يسر آخر والله المبين للصواب والله اعلم بالصواب

فصل المأمور به نوعان هذا الفصل هو اصل
الشرايع قد نا استر عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت
هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث
وتحقيقها المراد بالمطلق عن الوقت كالكفارات والنذور
المطلقة والزكوة مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي
لان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة
وحيث عدمت ثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه لان المراد بالفور
الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالمستقبل حتى لو اداه في الحال خرج عن العهدة فالفور يحتاج
الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت
عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض

القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت
الصلوة واما ان يساوي وهو اما ان يكون الوقت سببا
للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم
آخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو
ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت
لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو
الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت
بالامر وسبب للوجوب لقوله تع لدلوك الشمس ولاضافة
الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها
ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف
الى الاختصاص بطريق الملك وان لم يكن فينصرف الى ما دونه
اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل
قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا
من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية
لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة

وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان
التقديم على الشرط اى التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح
كالزكوة قبل الحول يحققه اى يحقق كون الوقت سببا للوجوب
ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى انه
رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير
ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه
الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله كالنار في الاحراق عند
اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب
قديم وهو حكم في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا فاثره و
هو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث
فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب
اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء
سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو
رتب الحكم على نحو ظاهر فكان هذا اى الشيء الظاهر وهو
الوقت سببا لها اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ

الامر طالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء و
هو الوقت فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال
ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق
بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت
الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم
الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء
واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم
لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو
في الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد
للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا فيكون
سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب لما ذكرنا من عدم
الخطاب وهو الوقت لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح
للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا ولا للاجماع فيلزم
من نفي احدهما ثبوت الآخر اعلم ان بعض العلماء لا يدرك كون

الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب
لا ينصرف الى الفعل والاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب
هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق ولله در من ابدع الفرق
بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمه وتحقيق ذلك انه لما كان
الوقت سببا للصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف
كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى
وهي الصلوة فلزم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب
ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع
تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود
تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة
هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق
بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائه حتى لو كان السبب بذاته
داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم
ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا اضطر العقل لازم الوقوع
لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء

وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض و
المسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان
ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف
صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا
لكن لا يجب ايقاعه مع انه يحق ان يكون واقعا واذا وجد البيع
بثمن غير معين فالبيع مبادلة المال بالمال فقد ملك المشتري
المبيع فلا بد ان يملك البايع ما لا على المشتري تحقيقا للمبادلة
فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول
فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب
اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان
الوقت سببا فليس كله اي السبب ليس كل الوقت لانه
ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده
فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل
سببا فاللازم بنقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت
بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون

الكل سببا وهذا معنى قوله لانه ان وجب في الوقت تقدم
على السبب وان لم يجب فيه تأخير الاداء عن الوقت فالبعض
سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا
في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي
اتصل به الاداء سبب هذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء
كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان
ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب
لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدي لانه وجب
ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع
في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان
فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لا يكون
مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات
باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة
في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي
وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل

الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم
ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى
ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت
فيعفى الفساد الذي يتصل بسبب البناء لان البناء هنا ضد الابتداء
والمراد هنا ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي
اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع
الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني
من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا تفسد
كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت
فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد
المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا
بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له
جوابا في المتن فخطر ببالي عن جواب وهو ان في العصر لما كان
له شغل كل الوقت فلابد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل
والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد

ما بالغروب على البعض للتناقض فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقت
كامل فيجب عليه اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت
يجب ان يشغل على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل
ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول
عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث
الذي ذكرنا فهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما
اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان
الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية
الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم التقدم
على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير
متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا يتأدى
الا اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره
فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء
ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل يقول
الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت [illegible]

اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه لا ياثم بالترك لانه لا بد له
حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان
الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين
بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا
فيتعين فعلا كالحانث في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت
متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية و
لا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا
الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع
الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال
لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله
حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت معيارا
للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم فهو رمضان
اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر
وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر معروف



ما يوقت فانه امساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع
النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب الوجوب لقوله تع
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره
كثيرة فانه اذا كان الشيء جزءا للاسم الموصول فان الصلة علة
للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه
علة وهنا كذلك لان قوله فمن يشهد منكم الشهر معناه شاهد
الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه والتكرر به والصحة
الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن جملة ان لا يشرع فيه
غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رح عن رمضان اذا نوى
المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هو هذا
لا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا
يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل
غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فلمصالح دينه
وهو قضاء دينه اولى وهو انما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى
بالعزيمة وهنا لم يات اذ صام واجبا آخر جواب عما قالوا

ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير
فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا
بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك
ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه
كشعبان هذا على الدليل الاول وهو قوله فلمصالح دينه وهو
قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا
شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات
اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك
عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه
صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه
ففيما اذا نوى النفل مصالح دينه انما هي اداء رمضان
لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت
بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان اي
بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق
فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة ففي الآخر

اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز
فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر
مما تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا
قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان المرخص هو المرض
الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم
فلا نم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر فيه
هذا ابتداء مسئلة لا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي انه
لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا
على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تع على الفاعل كالاجير
الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو
كهبة كل النصاب عن الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا
والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان
ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رح لما كان منافعه
على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تع جبرا لا بد من التعيين
لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق

في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل
مع بقاء الخلاف وعلمنا يأتي ان شاء الله تع فحاصله انا نسلم
ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين
فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد
به زيد ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا
آخر وهو صحيح مقيم لانه لغا الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل
فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي رح لما وجب
التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا
عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي
لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول
من الصوم شاع وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقدم
قلنا لما صح بالنية المتقررة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة
في البعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل
التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان
المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم

كالمغصوب فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى
وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فملكت باداء
الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي رح يقول اذا اعترض
النية في النهار لا يمكن تقديمها الى الفجر بطريق الاستناد لان
الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما
في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة
الاستناد متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان
حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها
لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء
فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فيجب بانا لا نقول ان النية
المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول
ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل
هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع
مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا
بالنية وللاكثر حكم الكل فيكون الكل مقارنا بالنية تقديرا

فلهذا قال ويكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول
النهار فيكفيها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول
من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يصح
صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل
كان موقوفا فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية
كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول
لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية
لم تكن موجودة في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل
وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما
يأتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى اعلم انا نرجح البعض
الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة
والشافعي رح يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة
لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض ويشيع الفساد الى البعض
الذي وجد فيه النية فرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح
بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد

بالكثرة وترجيحا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه
بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم
ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم
الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا
ضرورة كما يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل
لغو عندكم فيثبت الضرورة لامرهم في غير يوم الشك ايضا اذا نسي
النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي
لا يدرك لا اصلا ولا خلفا واجب حتى ان الاداء مع النقصان افضل من
القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن
ابي حنيفة رح اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي
نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله
لان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي
نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل
لا يجب الكفارة اذا افسد ومن حكمه اي من حكم هذا القسم و
هو ان يكون الوقت معيارا للمؤدي ان الصوم مقدر بكل اليوم

فلا

فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي فان
عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية وان كان
بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور
في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام
عن واجب اخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل
لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر
فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب
ان الوقت تعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع
اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث
فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة و القضاء
وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض
الوقت فلا بد من التبييت اي عن النية في الليل بخلاف صوم
رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة
في الاكثر ويكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء
على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وهنا

لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل
فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان
فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف
لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام
واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان الحج
به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف
يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا
حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رح يجوز بشرط ان لا يفوته
قال الكرخي رح هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب
الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا
بيننا عند الحج مسئلة مبتدأة فقال محمد رح لما كان الاتيان به
في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم
وغيرهما وقال ابو يوسف رح لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخر
لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل زال
الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان

الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين
العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عيّنا احتياطا
احترازا عن الفوت فظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل
اختيار جهة التقصير والاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل
ان اخره عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم لكن لا يظهر
اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير و
الاثم بان ادرك الوقفة فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل و
اذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس معيارا لما قلنا و
لانه افعال لا غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت
فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع بهذا
جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام
يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا
اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اي اذا نوى
التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة
وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عن اصحابه

وهو مجمع عليه قلنا الحج يفوتنا لا الى خلف ولا عبادة بدونها اما الدلالة
ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام
والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كالاحرام عند اصحابنا بل شرط
عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة
دليل الامر بالمعاونة

فصل

هذا الفصل
في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو خارج من كونه
في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مما نقلته من اصول الامام
شمس الائمة رح ذكر الامام السرخسي الاختلاف في ان الكفار مخاطبون
بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة
في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية اعلم ان الكفار مخاطبون
بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم المخاطبون بها
في حق المؤاخذة بها في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب
الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما
في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله

لانه لو لم يجب لما يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا
ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو
ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب
الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان
كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا
يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عم ادعهم الى شهادة
ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم
خمس صلوات الحديث بينهم منها ان فرضية صلوات الخمس مخصصة
بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين
بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر
واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية
على ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب
والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف
بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند
اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة رح

ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا
من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله
فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات
الردة خلافا للشافعي رحمه فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة
عندنا وعند الشافعي مخاطب بها او البعض بانه اذا صلى في اول
الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء
على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه
اي على الخطاب فاذا اعدم الخطاب صحة ما مضى فيبطل ذلك الاداء
فاذا اسلم في الوقت وجب اداؤه وعنده الخطاب باق فلا يبطل
الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا
خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع
عندنا لانتفاء جزء داخل في الايمان ويخاطبون عنده لكونها
من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال
الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد

غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله
ولان المؤدى انما يبطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط
عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل
ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف الفرع
المذكور بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان
فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والمختار
الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا شيء
عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات فصل
والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات
ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي
مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب
والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود
شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين

حتى يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون محل الملك المشتري
اثر اله فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول
في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع
بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي
القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح عين ما نهى او كان وصفا
فكالاول لا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول
وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح وينشرع باصله الا بدليل
ان النهي للقبح لعينه ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي
يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الشارع تعالى
انما ينهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي
عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه
قبيحا لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض
اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه فاذا كان
الاصل القبيح لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي

عن لعينه بل يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه
حكم القبيح لعينه وهو الملحق بالقسم الاول لان القسم الاول
حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم
الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على
ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها
وجد الحلول يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن
الشرعيات فعند الشافعي رح وهو كالاول اي يقتضي
القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره و
عندنا يقتضي القبح لغيره والصحة المشروعية باصله الا
اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه
باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع
ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات
هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعا الا وان يكون مشروعية
ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية
الاباحة وهذا انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي

المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما
ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده
وفايدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره
ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي وعندنا
يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهو الخلاف مبني
على الخلاف الاول ويجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان
المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو
كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه
ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل
عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات
يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه
بالمعنى اللغوي كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى
الشرعي فاوجبت عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي
او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة

التي نهي لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع
فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين
فهنا امران احدهما امر لغوي مع غير المعنى الشرعي الذي
ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني
هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي
فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وح
ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو
القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم
لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم
بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون
هذا القول قبيحا لعينه كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن
وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى
الشرعي فلا يكون النهي للقبيح لذاته او لجزئه لانه ذكرنا في
امكان وجوده شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع
الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي

فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس
الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه
فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع
بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد
انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى
الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح
فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بعينه
هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه اذا تكلم به يثبت
ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له
وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان
النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا
فقول بعضهم لما اتحد والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه
يبطل النهي قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به
حسنا لان الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا خلافا للاشعري
وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل

المقتضي

المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرع يلزم ان يكون
باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت
على الوجه الذي ذكرنا وهو القبيح لغيره فالبعض يكون ذلك
في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلا قلنا يصح الصلاة
في الارض المغصوبة اعلم ان الحسين البصري اخذ في المعاملات
مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه
ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على
ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة
فانها باطلة عنده فاما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن
على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمامور به لان المنهي عنه لم يوجد
قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به
لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به
ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف
اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما ولنا قولنا
بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون ما صح

لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض
او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما
الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه
وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء
القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق
الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا
بجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون
جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما
الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه
فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره
فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى به
المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا
لانه لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو الذي نحن
ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له
في المشروعات فيكون نصبا للشرع بالراي فنقول في جوابه و

والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا
لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه بعارض
وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او
بمجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات
يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا
يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي
للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره
يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره
فكذا لغيره ان كان وصفا لا يبطل عنده ويفسد عندنا اي
يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط
لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصل وعنده الباطل
والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره
وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه
البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة
فالضرورة مقتصرة عليها اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور

كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان
الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه
ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان
تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا
عند الضرورة وهي مختصة فيما اذا دل الدليل على ان القبح
لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط
كافية لصحة الشيء ويترجح الصحة بصحة الاجزاء والحكم بترجيح
البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة قائمة
هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا
شرعا اي صحيحا فيكون ذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر
وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي
نسميه فاسدا لكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية
فاسد يصح النذر لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا

بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ
به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكر لا فعل فلا يلزم
بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات
المنهية فقد نهي لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب
نقصانها فلا يتأدى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيلزم
بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف
لها فمن حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى
بالناقص كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية
وان وجب ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار
يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب
الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار
فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فافساده
يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل
حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها
ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام

المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا
يقتضي كراهته عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير
ان كان وصفا له فاتفاق عندنا وعند علمائنا ان على مذهب
ابي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا
مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة
في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين
احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان النهي
بعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله
وان دل على ان النهي لعينه كالملاقيح والمضامين فان الركن
معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون نهيا لعينه
الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع
مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن
بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما
لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن
المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النفي فان النفي لاعلام

العصمة والمس وغيره والجامع ان الحرمة يثبت بكل منهما الا ان
الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان
من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف
والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة اما ان يصدق على ذلك
المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما
يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره
كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة
والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به
اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد
اعلاء كلمة الشرع وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الشرع
واما ان لا يصدق كالوقت فانه كلما يوجد البيع يوجد الوقت لكن
الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى
البيع لا مقصود اصلي يجري مجرى آلات الصناعة كالقدوم
واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو
اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال

عن المنهي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا
على العكس اذا اجرى البيع في حالة السعي واما عن صادق كقطع الطريق
لا يصدق على التعريف بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون
سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق
وايضا على العكس بان سافر بعزيمة القطع ولم يوجد القطع
او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا احتجنا
الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل
خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد
كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا
الا بمثله فان المعادلة بين الزايد والناقص عدول عن قضية
العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد فرع على المزيد
عليه فكان كالوصف وبقوله ركن البيع هو مبادلة المال بالمال
وقد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل
لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان
الشرط امر زايد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها

ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع
ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع
هو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد
لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية
فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة
الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة
فان شغل مكان الغير لا يلزم من الصلوة بل انما يلزم من
المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير و
بين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها
اوجبت تلك المفاسد فتكون قبيحة بوصفها واما البيع
وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال
عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه
منفي بقوله عم لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي
لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان
باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله

واما النسب فسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفي قوله ولانه
وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه قد شرع
في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد
اي ان سلم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف
ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل
عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لانه وضعه للملك
لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل
الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن
الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا
فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنى والملك بالغصب وسببا لاثم الكفارة
والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد
على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات
لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار
يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق
في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام

في

في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعمل حرمة سببه
فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذ المراد
الدليل على انه قبح لمجاور وفي الطلاق قد حل الدليل واما في
الظهار فبحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب
عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا
هو زاجر قلنا ان الزنى لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو
الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب
كالوطي تقريره ان الزنى بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى
يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء
لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات
النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة
امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب
حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب
الولد هو الوطي ودواعيه فجعلناهما موجبين لحرمة المصاهرة
لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في علة صفة الاصل

والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطي موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر
في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل
خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من
الطهورية ونحوها فههنا لا يعتبر صفاتها الوطي وهي الحرمة
بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت
مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل
منه في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب
وتقديره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت
الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه
فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب
لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز
ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير
ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب

عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن
لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر
يخرج من ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج من ملكه لا يدخل الضمان
في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر
وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو
في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك
اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار
بقوله واما الاستيلاء فانما هي لعصمة اموال الناس وهي غير ثابتة
في حقهما وهي ثابتة ما دام محرزا او قد زال فسقط النهي
في حق الدنيا اما في حق الاخرة فلا حق يكون آثما مواخذا به وانما
عرض المعصية بقوله ونفس المعصية قبيح لمجاورة على ما بينا
من قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي هل
لهما حكم في الاضداد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر
يحرم وان فوت عدم المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر
يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء

ضده ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر فعل الضد يكون حراما
وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهي عن الشيء فعلى هذا
ضده ان فوت المقصود بالنهي فعل الضد يكون واجبا
وان لم يفوته فعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجدت
شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة
الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقتض الضد
لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى
الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة
بملاحظة بظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه يوجب
الكراهة ومشابهة المامور به يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة
فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي فيقتضي وجوب
الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود
فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو
مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل

لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء
سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت
المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد لانه
يصير مستعملا النجس في محل هو فرض والتطهير عن النجاسة في
الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا وهذه المسائل تفريعات
على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه
الفروع تكون سهلة لانه المتسهل لكل عسير

الركن الثاني في السنة

وهو يطلق على قول الرسول عم وعلى فعله والحديث
مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص
والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي ثابتة هنا
فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عم
فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل
الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن

فصل

في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون
رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب

لكنه تهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او بصير كذلك بعد القرن الاول
فلا يصير بل روايته احاد والاول متواتر والثاني مشهور
والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر
فالاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع
تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل عقلاً والثاني يوجب
علم طمانينة وهو علم يطمئن به النفس وتظنه يقيناً لكن لو تامل
حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم
يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه ما
الاصل فانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه
وان كان الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم ورضي الله
عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك لا دخل في حد التواتر
فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط
التي نذكرها ان شاء الله تع وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض
لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم

لانه

لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة
تقع على واحد فصاعدا والرسول عم قبل خبر بريرة وسلمان في
الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الآفاق والاخبار في احكام
الآخرة لا توجب العمل لان الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق
والكذب وبالعدالة يترجح الصدق قلنا هذا الدليل لكن
لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعمل لدليل انه لا يوجب اليقين
والاحاديث في احكام الآخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك
وكل ذلك يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي
له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة
بل يكون كل الاعتقادات كذلك

فصل

الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين
والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء
والعبادلة اي عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر
رض وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رض

وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه
ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في طريق
نقله وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل وايضا اذا اثبت ان
هذا علة يحتمل ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل
اثر واما بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق
القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكن
ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد
باب الراي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر
فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة يخلو
عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روي انه
من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة
شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر
فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير
ضمان العدوان بالمثل والقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع

وأما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث
صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النظر
فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض
ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث
معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا
وما دخل فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده
علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال
شمس الائمة الكردري ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال
يقع البول على عقبيه وهذا البيان لان احتياط الاعراب حيث
لم يتنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه وقد روي
عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به
لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب
العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وان
رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده

عمر وغيره من الصحابة رض وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت
قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته
بهما حيث قال تع فاعتبروا وحديث معاذ رض في القياس مشهور
وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تع اسكنوهن واراد بالسنة
ما قال سمعت رسول الله عم انه قال للمطلقة الثلاث النفقة
والسكنى ما دامت في العدة وانه لم يظهر حديثه في السلف
كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة اذا وافق القياس لان الصدق
في ذلك الزمان غالب قال عم خير القرون قرني الذين
انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب
فالقرن الاول الصحابة رض والثاني التابعون والثالث
تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلغلبة الكذب فلهذا
صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف
العهد **فصل** في شرائط الراوي وهي اربعة
العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر

هنا كاملا وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي و
المعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ
لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم
الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع
احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام و
يخفى على المتكلم مجيئه ليعيده وهو يزدري نفسه فلا يستعيد
وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا
حق السماع هنا لا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا
يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه ينقل بالمعنى
حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ بقوله تع
وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذكر
احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته
بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار
عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم
كما امر وهو لا يكون الا في النبي عم فاعتبر ما لا يؤدي الى

الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة
فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة
فكذا اما من ابتلي بشيء منهما من غير اصرار فتمام العدالة الثابتة
المستور وان كانت موجودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة
النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه
فان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم
دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور وهو التصديق
والاقرار وهو نوعان ظاهر ينشؤ بين المسلمين وثابت
بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو لان في اعتباره على سبيل
التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام
فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا
فاذا قال نعم يكمل ايمانه اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على
ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف
وليس المراد بالاستيصاف ان نسأل عن صفات الله ونسأله
عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق يعرف فيه العقول

والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر
صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله هو كذا
اي اتشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول
نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن
فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او
عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة
في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زايد ينعدم بالعمى
والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان
الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه
والمقضي عليه الا ترى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا
وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فانه لا يلزمه
اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي
يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزمه اولا
ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى
منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط مثله الولاية

اى مثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد
وما يلزم الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان
فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا
فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا
فلهذا يقبل من العبد والمراة الشاهدة بهلال رمضان و
ترد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول
الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول
الشهادة من تمام حده في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد
التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن تقبل حديثهم
بناء على عدالتهم وقد ثبت عن اصحابه عم قبول الحديث عن العبد
والمراة كعايشة وهو عم قبل خبر بريرة وسلمان

فصل في الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول صلى الله
عليه وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال
عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله عم
من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان

عن فلان عن رسول الله عم والمرسل منقطع عن رسول الله عليه
من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث
الباطن بالدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل
فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل
القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يثبت اتصاله
من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب فانه قد وجد بها مسانيد
للجهل بصفات الراوي التي بها تصح الرواية وهذا دليل
على قوله لا يقبل عند الشافعي ويقبل عندنا وعند مالك رح
وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل
ما نحدثكم سمعناه من رسول الله وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب
ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان
لا يظن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر
طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله
هذا جواب عن دليل الشافعي رح حيث قال للجهل بصفات
الراوي ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم

بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل
مع الجهل ولا يعتبر ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء
يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان
زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا
مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن
فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة
الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تع بالنصب اى كمعارضة
حديث فاطمة قوله فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة
اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تع من وجدكم
يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضه وهي وانفقوا عليهن
من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تع
بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تاتي واستشهدوا
شهيدين من رجالكم الاية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا
وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل
على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور

النساء لم يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد
الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء
ممنوعات عن الخروج وحضور مجالس الرجال وقد ذكر في المبسوط
ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية
وكحديث المصراة قوله تع فاعتدوا انما يرد لتقدم الكتاب
حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه
ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر
المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب
هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها
سواء وان لم يكن يعارض قوله واذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخ من ان يكون تمرا او لم يكن
فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عم
التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه
تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار

لاختلاف الصفة لقولهم جيدها ورديها سواء فلا يقع هذه
التهمة صريحا اذ دل قوله جيدها ورديها سواء ـ واما بكونه شاذا
في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لخفا مثل
هذه الحادثة مما يحيله العقل فاذ يجب جعل هذا النوع من اقسام
المعارضة ولا معارضة فيه قلت اما لهذا الحديث مدل على عدم
وجوب التبليغ عن النبي عم او على ترك الصحابة رض التبليغ
الواجب عليهم فيكون معارضة للدلائل وجوب التبليغ او للدلائل
تدل على عدالتهم او يكون معارضة للقضية العقلية وهي انه
لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة
رض عن الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا و
لم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان
في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون
منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع
لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا
للكتاب والسنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام

او

او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر
الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن في
هذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما
منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عم يكثر لكم
الحديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث
على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس حديث الرسول عم
وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه
منقطع عنه عم لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا
وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان
الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم
بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الا في الصدر الاول
كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور و
المعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل
والمغفل الشديد لمن غلبت الغفلة التيقظ والمساهل اي المجازف

الذي لا يبالي عن التهمة والخطأ والتزوير وصاحب الهوى فانه
لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اي لاشتراط الشرائط المذكورة
في الراوي **فصل** في محل الخبر اي الحادثة التي ورد
فيها الخبر وهو اما حقوق الله تع وهي اما العبادات او العقوبات
والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات
كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي تثبت باخبار الواحد
بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء
طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن
ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار
عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول
بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا
عند الماء فاشتراط العدل للعمل بخبر الماء حرج فلا يكون
خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فوجب انضمام التحري
به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها من العلماء الاتقياء
فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث

فلا

فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه و
الكافر فلا يقبل فيها اصلا اي لا يقبل في الديانات كالاخبار
عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لم يلتفت الى قوله فلا يجب
التحري بخلاف الفاسق فان الواجب فيه التحري والثانية اي
العقوبات كذلك عند ابي يوسف اي تثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات
ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه
شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان
الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن
دليل كحرمة الضرب من قوله تع فلا تقل لهما اف والثابت بخبر
الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا لمكان الشبهة في الدليل
والحدود تندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس
ان لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها
خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة
دليلا فيه شبهة والحدود تندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات

بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث
رواية الواحد على ثبوتها بالبينة. وأما حقوق العباد فتثبت
بحديث رواية الواحد بالشرائط وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى
الشهادة فما كان فيه إلزام محض لا يثبت إلا بلفظة الشهادة
والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الإمكان
حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة
مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولأن في معنى
الإلزام يحتاج إلى زيادة توكيد والشهادة بمدلول اللفظ يفي
هذا القسم أي لحكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس
وما ليس فيه إلزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في
الهدايا وما أشبه ذلك كالودائع والأمانات يثبت بأخبار
الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق
والصبي والكافر لأنه لا إلزام وللضرورة اللازمة هنا فإن
في اشتراط العدالة في هذه الأمور غاية الحرج مع أن المتعارف
بعث الصبيان والعبيد بهذه الأشغال والعدول الثقات

لا ينتصبون دائما للمعاملات الجنسية لا سيما لأجل الغير
بخلاف الطهارة والنجاسة فإن ضرورتها غير لازمة لأن
العمل بالأصل ممكن فإنه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة
والنجاسة أن هذا الأمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول
فهنا بيان أن الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول
في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا أن الضرورة فيهما
غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن تماما في المعاملات فالضرورة
لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري
وقبل هنا مطلقا. وما فيه إلزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل
فإنه إلزام من حيث إنه يبطل عمله في المستقبل وليس بإلزام من حيث
أن الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة
كما ذكرنا في عزل الوكيل وإنكاح الولي البكر البالغة فإنه
من حيث إنه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا
الإنكاح إلزام ومن حيث أنه يمكن لها فسخ هذا الإنكاح ليس
بإلزام فإن كان المخبر وكيلا أو رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل

وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود
سائر الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي
لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل
عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها
في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا فلما يتطرق الكذب
في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني
اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير وكالة و
رسالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب
ولدفع الضرر في الاوليين اشد وقوله رعاية للشبهين اي
شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع
والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما
بان يقرأ المحدث عليك او بان يقرأ عليه فيقول له هو كما قرأت
فيقول نعم والاول على عند المحدثين فانه طريقة الرسول عم
وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عم فانه كان مامونا
عن السهو واما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة و

طبيعة

وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ
الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم
مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عم كان بالكتاب والارسال
ايضا والمختار في الاوليين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين
اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما
بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا
اخبر وان لم يكن عالما به لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا
لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة
امر عظيم مما لا يتساهل فيه وبتصحيح الاجازة من غير علم فيه من
التساهل ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر
يتوكد به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ
الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت
عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي
اذا راى الخط يتذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة والامام
وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل

معروفا او مجهولا والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا و
عند ابي يوسف ان كان تحت ختمه يقبل في الاحاديث وديوان
القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان
القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف
عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى
لو كان في يد الشاهد يقبل ومحمد ايضا يقبل في الصكوك اذا علم
بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف
في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا
واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير
في مثله والتشبيه فانه يقبل وغير مضموم لا: المراد من النقيصة الثانية
ان يذكر الابعد الحذف واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث
النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرأ اي انعم الله سمع منا مقالتي فوعاها
واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء
يجوز ولا شك ان الاحوط هو الاول والتبرك بلفظه عم اولى
لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ذكره وهو

في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز
للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص
او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا
او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في
المشترك ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره والثاني
والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير
اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر
عنها عقول غيره **فصل** في الطعن وهو اما من الراوي
او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا
كحديث عائشة رض ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ثم زوجت بعدها بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب و
كحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع فقد قال مجاهد صحبت
ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان كان
بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض
محتملاته فانه شرح منه للبيان في طريق التاويل لا جرح كحديث

ابن عباس رضه بذلك يفتي فلو وقع لا يقبل الجرح واما
بان انكرها صريحا كحديث ايما امراة نكحت الحديث رواه سليمان
عن موسى عن الزهري عن عايشة رضه وقد انكرها الزهري فلا يكون
جرحا عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عم صلى
احدى العشائين وسلم على راس الركعتين فقام ذو اليدين فقال
لرسول الله عم اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عم كل ذلك لم يكن
فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر
فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل
روايتهما عنده مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة
نعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ ولان
حمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه ويكون جرحا
عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت في التراب الى آخره ولم يقبله عمر رضه قوله كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله فقال انما كان يكفيك
ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب

اى

اى تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يجعل حضور عمر في تلك
القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور
عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره
لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله
ابن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر
ان رسول الله عم بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت بالصعيد
فاتينا رسول الله عم فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح
وجهه وكفيه واحدة وقال لعبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار
وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر
القاضي والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا
كحد البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فلم يعمل به عمر وعلي رضه ولا يمكن
خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما
لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من
الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه فان كان من ائمة الحديث
فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح

شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة و
العصبية يكون جرحا والا فلا وليس بطعن شرعا عن ركوض في امو
البزدوي فان اردت فعليك بالمطالعة فصل
في افعال النبي عم فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض
وغير المقتدى وهو اما مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغاير
يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى به فيها ففعله
المطلق يوجب التوقف عند البعض لجهل بصفته ولا يحصل الابتداء
الا ببيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت
المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به
والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى
به قال الله تعالى لابرهيم اني جاعلك للناس اماما وذكر
سبب النبوة والخصوص به نادر فصل في الوحي
وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما يثبت بلسان الملك
فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل

والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان الكلام كما قال عم ان
روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى
تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب لوقوع القلب و
هذا يسمى خاطر الملك والثالث ما يتبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله
بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل
ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة
على غيره واما الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد وفيه خلاف
فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الراي وهو المحتمل
للخطا يكون لغيره للعجز الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى
وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار
الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا
وحكم داود وسليمان عم بالراي في نفش غنم القوم: نفشت
الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع ورعيا ان غنم قوم
وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عم
فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن

احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ادع ان ترفع
الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها
والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد
ثم يترادون فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك
اما وجه حكومة داود عم ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه
كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع
بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك
المالك عن الغنم فاوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول
الضرر والنقصان ولقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين [illegible]
الحديث روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج
عنه فقال عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك
قالت نعم فقال فدين الله احق ان يقبل وقوله عم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته الحديث روي ان عمر رض سال النبي عم عن قبلة
الصائم فقال عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضركم

لكن

لكن يحتمل في الحديثين انه عم علم بالوحي لكن بينه بطريق القياس
لما كان من موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه ابين للناس
في التعلم وانه يعلم المتشابه والمجمل لحال لان يخفى عليه معاني النص
المراد بها العلل واذا وضح لدلن امر العمل ولانه شاور اصحابه
في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر
براي ابي بكر رضي الله عنه روي ان رسول الله عم اتي يوم البدر
بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب فاستشار
ابا بكر رض فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم و
خذ منهم فدية يتقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك
واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان
الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكني
من فلان لنسيبه فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله عم براي
ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده من علمهم حتى نزل قوله تعالى
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا
حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطأ

وكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقائهم مما كان
سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل
الله عم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم
واقل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عم لو نزل بنا عذاب لما نجا
الا عمر وهذه الآية تاويل آخر نذكره في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى
ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله برأي اصحابه كثير وبعض
ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله عم
اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام
سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا
وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم
في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة
الا بشرى او قرى فاذ اعزنا الله بالدين انعطيهم الدنية لا نعطيهم
الا السيف وقال عم اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال عم للذين جاؤوا للصلح
اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ

لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا
ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو
القياس يحتمل الخطأ في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار
على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ
اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجى
نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي لما ذكرنا في هذا
الفصل انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة
الانتظار فبقي مدة الانتظار وهو ما يرجى نزوله والله تعالى
اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم
الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب
عن التمسك على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى

فصل في شرائع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل
على النسخ عند البعض لقوله تع فبهداهم اقتده وقوله تع مصدقا
لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان

في المكان وما ذكرنا وهو قوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله مصدقا
لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند البعض يلزمنا على انها
شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والارث
يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عم
ولقوله عم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا محجوج
بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم
والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار **فصل** في تقليد الصحابة
رضوان الله عليهم يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا
فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم
ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يوقف لا يحمل على السماع
وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة
وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة

الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص
ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون
وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع
او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم
مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في بعض المواضع
بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان
نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء
ايضا فهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت
فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر
فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم
اياه دخل وابن عباس رض رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح
الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية
فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة والله اعلم

باب البيان في الحجج بالكتاب والسنة

البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او بغيره الثاني

بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له
كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او
معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
والاول اما ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول
بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد ودون
التغيير ونحوه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا
على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف
بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير
يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تع ثم ان علينا بيانه
وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رض لقوله عم
فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف على يمين
وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم لياتي بالذي هو
خير والاخرى فلياتي بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك
لنا ان النبي عم اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا

لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تع
فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وطريقته انه لما جاء في كتاب الله تع وجب
حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف
على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اي في فصل
مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد وجب الحكم
على تقديره وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام
المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا
اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا لقصة البقرة
اي قوله تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم الصفراء وغيرها
ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تع واهلك
في قوله تع لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك
وقوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه
لما نزلت هذه الاية قال ابن الزبعرى لرسول الله عم انت
قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا

الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تع ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا او عيسى والملائكة
متراخيا اي خص لاتيان تخصيصا متراخيا ومما قولنا نع واهلك
مع قوله انكم وما تعبدون من دون الله بقوله ليس من اهلك ويقوله ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة
البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاؤا
ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسل
لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان
اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل
وقوله ليس من اهلك اي من اهل الذين لم يسبق عليه القول وان
اريد بالاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل
لا يخلو اما ان يراد بالاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول
لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول
على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول
الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة يتناول

الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء
لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذين
لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول الحكم بالهلاك
الكفار وقوله وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم حقيقة
لان ما لغير العقلاء وانما اورد متعنتا بالمجاز او التغليب
فنزل قوله الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا
كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا
اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه
بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف عندهم ان العام عنده دليل
فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا
فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص
تغييرا موجبا فلا اقول وعندنا لا فرق بين التخصيص والاستثناء
بناء على ان العام يحتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده
لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص
مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى
عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه
اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم
عرفوا كلا منهما بما يخبر بحده لكن لم افعل كذلك لان الاستثناء
الحقيقي هو المتصل واما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل
المنقطع قسما منه لكني اوردت حد الاستثناء الحقيقي
وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم
صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله ليخرج
الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز
عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو اجود من سائر
التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة
الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون قطعا
والاستثناء واقع في كلام الشرع او قبل الحكم وحقيقة الاخراج
لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى عنده لم يدخل في حكم صدر الكلام
فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام

من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا
والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء
باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه
اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول
مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى
قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه
يشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد
هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا
في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلاثة لا بد من ان اطلق
العشرة على السبعة نحو قوله الا ثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما ان
ليس له علي ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما
يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده
والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول والفرق
بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل
والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق

آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بطريق
التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة
الى آخره هو قول مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم
بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة انه يثبت
حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلنا ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة
هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد
المعين لا يقع على غيره ولا يحتمل اذ لا يجوز ان يسمى بسبعة الفا
بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم
واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على ان الجواب عن قول
من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة
افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد
الاقرار ولا اظنه مذهبا اصلا وقبله ثم حكم على الباقي او اطلق
عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل
ثلثة مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين يكون
اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا

اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة و
الثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه
تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين
تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا
ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب
الثاني فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة
فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط
لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب
الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم
وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد
لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما
تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب
الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له علي عشرة الا
ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون
حكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم

عما عداه وان كان غير عدي كجاء فى القوم الا زيدا فهو كقوله
جاء فى القوم غير زيد فيكون فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى
مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف فى نفى الحكم عما عداه فان
قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى
غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثانى اكثر من هذا
المذهب الثانى هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج
قبل الحكم فالاستثناء على المذهب اكثر فى دلالته على كون الحكم فى
المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم او الوصف فى نفى
الحكم عما عداه لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى
الباقى يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني
غير زيد وعلى الاول اى على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا
بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة
والاخرى منفية والاثبات والنفى يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم
وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة
لها على نفى الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالة للذي من

من حيث المفهوم وعلى المذهب الثانى اكثر من هذا فدلالته على الحكم
فى المستثنى يكون اشارة لا منطوقا لنا حجة اى حجة المذهب الاول
ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شايع كالتخصيص فاما
اعدام التكلم الموجود فلا ولاجماعهم اى اجماع اهل العربية و
هو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شايع
على انه من النفى اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك لما كان
كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم
استثناء النصف من النصف فى اشتريت الجارية الا النصف او
التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفى المذهب الاول
واثبات المذهب الثانى وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا
اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان
المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت
الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد
بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية
من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو

المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى
من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض
ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل
هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر بالبال هو قوله
قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض ثم
استثناء من المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد
هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول الكل ثم
الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل
والجواب اي عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا الجواب
عن قولهم انا وجدنا المتكلم مع علم حكمه في البعض شايع لفظ خاص
للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالا استثناء
كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو
من الاثبات نفي وبالعكس مجاز فالمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا
انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله لا صلوة الا بطهور هو
كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة

بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان
الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفي جواب
عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا
قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين
الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحمله
المجاز اطلاقا لا خص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر
اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا
بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس
نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة
بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة
بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة
لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل
صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرايط الاخر ان كانت
مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا فالكلام
يوجب السلب الكلي اي كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة

ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض
الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد
والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد
واحد فيلزم كل صلوة بطهور جايزة معناه كل واحد واحد من الصلوة
غير جايزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية
قولنا كل واحد واحد من الصلوة جايزة في حال اقترانها بالطهور
فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم
في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم
للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة
الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه
يلزم ان كل صلوة بطهور جايزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء
من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة
الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير اثباتا
يصير كقوله بعض صلوة بطهور جايزة وهذا حق فلو المستثنى في
كلتا الصورتين اى في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل

في

في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة
كل عالم لهذا الحق لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله
لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز
لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا
بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء
في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى
فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت
عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها
مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فنعم بعموم العلة وقوله
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ كقوله وما كان له
ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب
اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطاء لان جهة
الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة
ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل
تفردت بايراده وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية

حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن
الاصل هو المتصل ولما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا
لولا ذلك لما كانت كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم
الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الآلهة ثابت فنفيه
لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تع اشارة على الثاني اي على
المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على
الباقي وانما قلنا ان وجوده تع يثبت على هذا المذهب بطريق
الاشارة لانه لما ذكر الآلهة ثم اخرج اسمه تع ثم حكم على الباقي
بالنفي يكون اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر
والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير
وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب
وجوده تع يثبت بطريق الضرورة لان وجود الآلهة لما كان
ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وكذلك لان
تقديره على هذا المذهب الا غير الله موجود فيكون كالتخصيص
بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة
للكلام على وجوده تع منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه
اي على المذهب الاخير هذا دليل جاء وله ابن الحاجب نفي المذهب
الاخير انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة
الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك وتركيب
اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل
بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون
هنا وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه كليا
وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين
وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية
والنحوية فنفي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية
لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب قرناها
وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلاثة العبد واللام
ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نم انه لم يعهد في العربية
ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة
فان مثله يرد في الايجاز والاطناب يشكل عليه ان يفيد

معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات
كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام
الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة
وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلاثة والاعراب
في وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم
اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام
وشمس الائمة السرخسي قالوا في الاستثناء الغير العددي
الى الثاني بحكم العرف اعلى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل
الحكم ثم حكم على الباقي وفرعوا هذا الفرع قولهم في كلمة التوحيد
ان اثبات الالوهية بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف
وهم لا يقولون به بل سموا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا
بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الالوهية بطريق
الاشارة فهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان
مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة
وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب

كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص
بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة
على وجوده ثم بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا
الثالث وانهم سموا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما
بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول
لان على الاول لا لنفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة
فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني
بحكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء
وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة
انه اخراج وتكلم بالباقي وفي النفي اثبات وبالعكس فيكون
اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا
بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي
لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث
هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة وفي الثالث
ليس له علي عشرة الا ثلاثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي سبعة

مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدًا لا مما يثبت
بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلذا قال ابو يوسف لو وكل
بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم
مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى
الا له ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة
ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار
والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تغيير نظرا الى
الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح
مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الخلاف بناء
على الدليل الاول لمحمد وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار
فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا بناء في ذلك على الدليل الثاني
لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تغيير نظرا الى الحقيقة
اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية بل ابطال
لها اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي
ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر

ان الاقرار ليس من الخصومة بل الانكار فقط فلا يمكن استثناء الكل
منها هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل والثاني مجاز
فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك
والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء
يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز
وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء
المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى
المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر انه قد قذف فهو
فاسق وهنا لم يخرج من هذا الحكم اذ انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة
فهذا حكم آخر اورد اصحابنا امثلة الاستثناء المنقطع والوجه
الذي ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا ان صدر الكلام الفاسقون
والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه
بل المستثنى منه قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه
ولا شك ان الذوات التائبين داخلون في المستثنى منه وهم اولئك غير
داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون

الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر
في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان
الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى
المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء
والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى
المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في
صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك
الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين
تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة
فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين
الاختين الا ما قد سلف فان قوله تعالى ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي
قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو
الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور مسئلة
الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه
نحو عبيدي احرار الا عبيدي واذا لم يكن كذا ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم

لكن

لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له
سواهم مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف
ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله
به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام يثبت ضرورة
فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء
اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كاية القذف في غاية البعد
لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا امر ونهي واردا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب
ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار اي صرف
الشافعي الاستثناء الى الكل ففي آية القذف قطع الشافعي قوله
ولا تقبلوا عن قوله تعالى فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام
الحد وجعل واولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل
الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوهم
حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان
بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في آية القذف وهي قوله ولا تقبلوا
وقوله واولئك هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا

الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا
ما وليلك مستانفا لانهما يطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى
اولئك من اقسام بيان التغيير الشرط وقدمرنا في فصل المفهوم المخالفة
والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف
الا نصفه لصيد فانه يقع البيع عن النصف بالف لانه تكلم بالباقي
فكانه قال بعت نصفه لصيد بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع
على النصف بخمسمائة فكانه ادخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم اخرج
ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيئين **فصل**
في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله
وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل
(اي حكم الدليل الشرعي المتقدم)
شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول
موقتا الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه
ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا
عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل
في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في

في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم
باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكر بعض المسلمين ايضا لكن
هذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع
بشريعة محمد عم وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين
لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن
ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد صلعم واوجبا الرجوع اليه عند
ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان
الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الاية اما النقل فهو ان اليهود
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا انه قد تواتر
ويدعون النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير
صحيح لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به
ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب
قلنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عم وحل الجزء اي الحواء
عليها السلام له لم يكن احدهما نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب

فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا
خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما ينافيه
وينافيه لا الجزء المقارن كالعموم والعلوية وذكر انه يدل الشمل
الكتاب والسنة قولا وفعلا وخرج به دفع ما يكون بطريق
الانسا والاذهاب عن القلوب من غير ان يكون دليل وكذا
نسخ التلاوة فقط لان المنصور تعريف النسخ المتعلق
بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني
للفاعل ويحوال الصحة لان المبني للمفعول وهو المنسوخ
وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ والمذهب فقال آخر
الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على
في الشرع والمذهب فيح كل هو رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه
لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل
فاي ما كان النسخ لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان
بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى انه لولا
الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل بالناسخ
زال ذلك التعلق المظنون

النسخ

لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل
الدليل الثاني بيان مدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم ان
البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه
يلزم ان لا يكون نصا في زمن النبي عم حجة الا في وقت نزوله فاما
بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب
اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعية موجبه
قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان
فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه بقوله
ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان
البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان
لا يكون نصا في زمن حيوة النبي عم حجة الا في حالة نزوله ولا يكون
حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدناه بزمن النبي عم لان بوفاته
عليهم انقطع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عم عليها
قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلزم

ان

ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما
فلما نزل الحكم على النبي عم مثبوتا بالنص وبقاؤه بالاستصحاب في
قد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين النبي عم فلما لم يبين علم انه لم ينزل
فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب
بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا
يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان
واحد لان النص الاول حكم موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل
الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه لما
كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخر فلا يحتاج لدفع
التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا
حكمة بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه في
زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام
العقلية مثل وحدانية الله وامثالها وما يجري مجراها كالامور الحقيقية
والاخبار عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو فسجد
الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما

اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله تع وجاعل الذين اتبعوك الاية و
قوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع التي قبض عليها
النبي عم مؤبدة فانها تأبدت لانه خاتم النبيين او توقيت عطف على قوله
تأبيد في قوله اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او كون
الحكم مطلقا عنهما اي عن التأبيد والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا
فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا
وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله
يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على
الخمس قبل التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط
او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد
والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في
المتشابه وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل
يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح
ابرهيم عم من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض
وعند البعض ليس بنسخ فان الامتثال لا يكون نسخا لان الاستحالة

لا يكون

لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على
القولين فان قيل الامر بالذبح اقتضى حرمة الاصل فيكون نسخا هذا
اشكال على من ذهب الى قوله ان ذبح ابرهيم ليس بنسخ قلنا لما قام
الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب والسنة
لا القياس على ما ياتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عم يكون
من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ ثم
فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة او
الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي بفساد الاخيرين لقوله تع
نات بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة
والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله تع قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ولقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله تع الحديث اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فان وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول
الطاعن خالفه ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول

كذبه تبعا لفضل قدره فالتفاوت بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا
اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين
والاقربين اول الاية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم لا وصية
لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن آية اول الآية قوله تعالى
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة
منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او
يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة ولكن هذا فاسد اي كل من الاحتجاجين لبعض اصحابنا
فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوالد
نسخت بآية المواريث اذ في الاول فوضها الى الناس ثم تولى بنفسه بيان
حق كل منهم والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله وقال عم ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد
الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رض قال ان الرجم كان مما يتلى
في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب

با

بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم اشار الى
فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة اراد
ان يذكر الحجة الصحيحة على المطلوب فقال والحجة انه عم حين كان
بمكة يصلي الى الكعبة وبعدما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس
فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ
بالكتاب واعلم انه عم لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى
انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة يوجه الى بيت المقدس
ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب
وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب
متفق به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه
حديث عايشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله
وقالت عايشة رض ما قبض رسول الله عم حتى اباح الله تعالى له من النساء
ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولانه بعث
مبينا فجاز له بيان حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى

بوحي متلو مرة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله نأت بخير منها
اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ
حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث
النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم
باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان
وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة
في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تع ان هو الا
وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا
جواب قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوا
على كتاب الله تع اذا اشكل تاريخا ولم يكن في الصحة بحيث ينسخ الكتاب
بدليل سياق الحديث وهو قوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي
وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو
مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء
منزلة الرسول عم وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب

كثيرة

كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة
ما روت عايشة رض ما قبض النبي عم حتى اباح الله تع له من النساء
ما شاء فيكون قوله تع لا تحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة
بالكتاب بنسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تع فول وجهك شطر المسجد
الحرام ونسخ السنة بالسنة بقوله عم كنت نهيتكم من زيارة القبور
الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق
عندنا لان في ابتداء الاسلام كان من عليه الصيام كان مخيرا بين
الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل
او الاخف لقوله تع نأت بخير الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا
لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ
بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل
شرط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وخبر
الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا
قالوا وقد يرتفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابرهيم و
الانساء كان للقران في زمن النبي عم قال الله تع سنقرئك

فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تع انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه
البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا وقوع
فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة
كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود
وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص
على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز
الصلوة وحرمته للجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون
الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله اما الحكم فقط واما التلاوة
فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا
انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط
كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة
زكوة بعد قوله في السايمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة
على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول
بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب

ذكر

ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او
بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه
الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة فاقول يجب استثناء
الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخا عند
ابي حنيفة بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي
لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى
لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر
وعشرين في حد القذف والتخيير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين
كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين اثنين بشهادة
رجلين او برجل وامراتين فزاد الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد
ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم
ان ابن الحاجب اورد هنا ثلاثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة
في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتي
به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما
زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان

على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل
الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا
التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة
لا يجب الاعادة. وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة
لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين. وذكر
في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين
وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء
المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا اذ لا يكون عدما اصليا
فلا ولنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين وثلاثة بعدما كان
الواجب واحدا او احد اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب
شيء زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط. هذا دليل على
ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة وتقريره ان الزيادة
المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما
زيادة الجزء فانما يكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان
الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب

الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة بعدما كان الواجب احد اثنين
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث
بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة
الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط
والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه
كما ذكرنا: اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين
واجزاء الاصل احكام شرعية. قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير
ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه و
الاصل عدمه: فقد ذكروا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم
شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي
لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن
شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب
الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم
كخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون
حكما شرعيا فحرمة ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها

لا يكون نسخا فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف
بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون
الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى وان لم يكونا رجلين هذا
تفريع على مذهب ابي الحسين فنقول الكتاب اوجب غسل الرجل
على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف
بخبر الواحد وايضا النص اوجب التيمم على التعيين عند عدم
الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ
عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم
الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين
وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص
عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس
علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف
فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن
شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة
والصوم وغيرها مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبهما

وايضا التخيير ليس بتخالف اذ في الاول الواجب احدهما وفي
الثاني الاصل لكن للخلف كانه هو فلا يكون اي الاستخلاف
نسخا وان كان في المسح والنبيذ بخبر مشهور اي وان كان
الاستخلاف نسخا في مسئلة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ
يثبت بخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله
برجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا
ثم افسد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد
التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو
اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على [illegible]
الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة
بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين
بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا يثبت
بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد

ما يمكن ان يتاديه وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نرد الفاتحة
والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء
الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب
فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب
اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب
واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة
فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه
بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب
النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من
وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان الشارع
جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل ذلك في الوضوء فلله دره
ما ادق نظره في احكام الشريعة الغراء هو الذي اصله
ثابت وفرعه في السماء **فصل** في بيان
الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق
مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي

للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين الباقي لرب المال
قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة
في صدر الكلام اي اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا
لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد
بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حق
اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله
هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن والثاني
ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه
يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور روي ان عمر رض حكم
فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق
ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رض واشتهر في القضاء
ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة
لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء
عالمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها اي

توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا : اى جعل اقرار الحال فى الناكل
وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل
ذلك الامتناع على اقرار بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو
لازم عليه الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة
ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا فى دعواه : والثالث
ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده
يبيع ويشترى يكون اذنا له دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع
جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فاذا امتنع المشترى عن التصرف
يكون ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر
المشترى ايضا والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له على مائة درهم
ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعند
الشافعى المائة مجملة عليه بيانها كما فى مائة وثوب ومائة وشاة لنا
ان حذف المعطوف عليه فى العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة
وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف
العبد والثوب على انهما لا يثبتان فى الذمة : قوله فيحمل على ذلك

اى على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد
مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب فان الآخر بيان المائة بالاتفاق
فان كان بعد المائة شىء من المقدرات كالدراهم والدنانير
والقفيز يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين
فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على
قوله على مائة وثلاثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شىء مما هو
غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له على مائة وثوب ومائة وعبد
لا يجعل بيانا للمائة : **الركن الثالث** فى الاجماع وهو
اتفاق المجتهدين من امة محمد عم فى عصر على حكم شرعى وبعض العلماء
قيدوا الاجماع بالحكم الشرعى وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم
الشرعى وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية او غير دينية كالحكم
بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع
فيهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء
وقع الاتفاق اولا اما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية
او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعى ما ذكرت فى اول الكتاب انه

ما لا بد من كونه خطابا للشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او
بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا
فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد
ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا
مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل
عن مخبر صادق ويتوقف على المغيبات كالنبوة فاجماعهم على ذلك
من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب
لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى الامر الاول
وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل
يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات
فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيدها قطعية
والبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت
ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او
يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل
وعند البعض لم يثبت بالسكوت لان عمر رض شاور الصحابة في مال

فضل عنده وعلي رض ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل
لما شاور عمر رض الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة
والامساك الى وقت الحاجة وعلي ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم
بين المسلمين وروى في ذلك حديثا ففعل عمر بذلك ولم يجعل سكوته
دليل الموافقة حتى شافهه وحمل على السكوت مع ان الحق عنده
خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم به
وعلي رض ساكت فلما سأله فقال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته
تسليما: روي ان عمر رض ضرب امراة لجناية فاسقطت الجنين فشاور
الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير
وعلي رض ساكت فلما سأله عمر رض فقال ارى عليك الغرة. ولانه
قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك
في العول فقال درته: ذكر الامام سراج الدين في شرح الفرائض
ان العول ثابت على قول عامة الصحابة باطل عند ابن عباس
وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب
وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعنده للام

المسئلة مشهورة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف ثلاثة
وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في زمن عمر
فاشار العباس الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم يكن احد كان
ابن عباس صبيا فلما بلغ خالفه وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج
عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر
قال كنت صبيا وكان عمر رضه رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتامل وهي
اي يكون السكوت للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان
شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة
لا يتهمون بذلك واما السكوت على رضى فيكون حمله على ان ما افتوا به من
امساك المال اي الفضل عنده وعدم عزم عليه اي في مسئلة والاسقاط
كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم عليه صيانة
عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء واهل لكان احسن وبعد التسليم
اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت جائز وحكم كذا الى اخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة

غير

غير صحيح لان الحادثة والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشتهرت في زمن
علي وكان عمر رضه الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف
عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه
وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن
المناظرة غير واجبة وكان ابن عباس رضه انما اعتذر عن المناظرة التي
لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التامل لم ترد الشبهة التي
ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتامل مسئلة اذا اختلفت
الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة
فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز
ان يتطرق بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها
زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل
فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة
فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا
العلة هو القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك

الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد
اختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض
للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد
الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي
في الاخرى ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب
الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت
في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر
عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل
الاعضاء الاربعة فقط واجب فقول العدم او شمول الوجود ثالث
لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة
وعند الشافعي المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم
ثالث لم يقل به احد وقد قال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو
ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه
والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء

بالاشهر

بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما
لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فاثبات الاشتراك هو
عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق
الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة
فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع
ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا
او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل
اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها
بوضع الحمل وابوع وافقه في ذلك عمر ولم يوافقه في ان المحروم يحجب
حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها
بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود
فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير
فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا
ذلك البعض في مسئلة اخرى فقولا التمسك بالاجماع المركب وبعدم
القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي

نقلته عن بعض المتاخرين ليبني عليه الحق في ذلك والله اعلم انه لكن
الغرض التام للخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال الوجوب في الحلي
ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون
ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ
لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا
منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله
الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف
عند الشافعي اما انه لم يكن الغرض التام للخصم بل اظهار ما هو الحق فلأن
ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء
في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا
والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال
ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة كما في العدة وحرمان
الجد واما في مجموع المسئلتين في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين
لان احد القولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما

فلث الكل في احدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ في
العيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين لان احد القولين ثابت
اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي
والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء
الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشان في غير صورة يلزم فيها
بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو
ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد هو
من الاحكام الشرعية فيكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع
والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد
او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد
مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر
وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما
مسئلة الربوا فعلية القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان
في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين شاملا لهما
امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري

فلث

ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير
السبيلين فان الواجب احد الشيئين اما الوضوء او غسل المخرج فهما
يشتركان في امر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير
واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل
المخرج عند الشافعي فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف
الاجماع اما القول بان كل واحد واجب فلا يكون مخالفا للاجماع و
لو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فيقول الوجود مخالف للاجماع فنقول
الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اعلم ان حكم الشرع بان المنافاة ثابتة
بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق
حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت
وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول
وعند الشافعي من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما
منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني
فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى
وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما



ناقض وليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلافا للاجماع فان القول
بانتقاض كل منهما مخالف لقول الحنفي في مسئلة المس ولقول الشافعي
في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما
واحدا كما قال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول الحنفي
وعكسه قول الشافعي فبينهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احد
الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو
عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع
اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي يخطر بالبال ان لا يقال
ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام
والحكم عند الشافعي انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر
لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا ح يكون مخطئا في الخروج مصيبا
في المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج وليس من ضرورة
كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون الثابت
عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين
ويبتنى هذا على القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا

كمسألة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسألة الفسخ بالعيوب
فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول
الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فيكون
الاشتراك يبطلا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر
البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية
الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول
الوجود وشمول العدم مشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة
فان كان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي
بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج
والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا و
كذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان كان
الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الآخر وعند البعض
الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة
عند الشافعي وجواز كليهما عند ابي حنيفة فجواز النفل متفق عليه
فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع

و

وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة دون
الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليهما
فالقول بافادتهما الملك او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف
الاجماع هذا غاية التنقيح في هذه المسألة واما المنافي فهي اهلية من
ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق
يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها
وليس هو من الصحة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب والسفه
وكذا المجون اعلم ان البدعة لا تخرج عن احد الامرين اما التعصب
واما السفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك
يعاند الحق ويكابر فهو التعصب واذا لم يكن وافر العقل كان سفيها
اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل
واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس
الحيل واما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الراي كنقل القرآن وامهات
الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم
اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي

سندا الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني
اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع
يفيد زيادة تاكيد فمثل القرآن وامهات الشرايع من هذا القبيل و
الاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر
في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم
قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة
حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصصوا الاجماع بالصحابة لانهم
الاصول في امور الدين وبعضهم بعترة الرسول لطهارتهم عن الرجس
وبعضهم باهل المدينة لقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها وانت
خطابيت الا ان هذه الامور تدل على الاهلية وما يدل على كونه
حجة لا يوجب الاختصاص بنوع ممن ذكر وعند البعض لا يشترط اتفاق
الكل بل الاكثر كاف لقوله عم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط
لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان
اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد

الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة
والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عم واصحابه دون اهل
البدع واما الثالث فمن شروط انقراض العصر ليس شرطا عندنا و
عند الشافعي شرط ان يموتوا على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا
انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر
عندنا مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في الصحابة
فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك الخلاف
انما اعتبر لوجود الدليل لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا
الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر
اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليله لكنه لم يبق كما
اذا نزل نص بعد العمل بالقياس ولا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان
الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا
بشرائط واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون
الدليل مقرونا بشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو
حق عند الله تعالى فاذا اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه

لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل معروفا بشرايطه
لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد
الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا
لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل
لم يكن قبل ذلك معروفا بشرايطه فلا يكون تضليله بالنظر الى الدليل
وان اراد المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى
الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الخلاف
بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ
نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا
بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان
دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث
الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نم امتناعه لان
المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما
بالنسبة الى الواقع والحكم لستبع مخطئ وضال واما الرابع فحكمه
وهو انه يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تع ومن يتبع غير سبيل

المؤ

المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع
قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة اول الاية
ومن يشاقق الرسول بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى
من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير
سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب
الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة
وكان الكلام ح ركيكا كما لو قيل من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا
كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل
واجب لقوله تع قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين
ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عم لانه ان كان
كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عم ويكون المعطوف اعنى الاتباع
عين المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل
المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم اذ لو كان كذلك كان ما
اتى به النبي عم غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد

فيكون سبيل المؤمنين مجموع امر كبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فهذا
الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة
حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع
فمع تحقق الاتفاق والحال يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان
سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فما اتى به النبي عم
يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا
لا يكون غير سبيل المؤمنين لانه جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما
لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس
لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال
على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عم عين
سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان
مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين وتلك المغايرة
كافية لصحة العطف كقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان
اطاعة الرسول عين اطاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تع ومن يطع الرسول
فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم. وقوله تع كنتم خير امة الآية

فالخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تع
فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون
خير الامم على ان الله قد وصفهم بقوله تع تأمرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا
فاذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم
حجة. وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا والواسطة
العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط
بين الافراط والتفريط. فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة و
الشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة
بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد
يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف
عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكر في المتشابهات
والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد
كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية
وهي متوسطة بين الخلاعة والجمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة

الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحصل فيها التوسط لان
النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف
عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة
والعفة والشجاعة هي العدالة ولهذا فسر الوسط بالعدالة فالعدالة
تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل و
قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما رآه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة
فقوله تع ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات
فلا دلالة له على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية وما
ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم
والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة على
انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فما اذكر
ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما
اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع
يجب ان يكون يقينيا يضاهي المتواترات والمجربات لان الناس

اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب
مما يحيله العقل اذ لو جاز ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت
ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فاذ كان واجبا
على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهية او كسبيا فهو المطلوب
ان كان واجبا فاعتقادهم انه خطاء فوقوع الخطأ بحيث لم ينتبه
عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة
يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري
ليس معناه الا انه ما يقع في العقول ان لم يكن واجبا اصلا بل وقع
اتفاقا فالاتفاقي لا يكثر ولو جاز ذلك يلزم القدح في المجربات
وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبول ما يحكم بامتناع
الكذب فيه فانه هو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير
وجوب بطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة
حكم به واتبعه من تابعوه ثم حصل ذلك بتبعهم الناس كما نشاهد
من الرسوم والعادات قلت كلامنا في ان يعتقد الناس انه حسن
او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يجوزوا

ان بعضهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما اخبر
بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات في الماضية
فلم يقدح فيها والثاني ان ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم في عصر
على امر فهذا من خواص امة محمد عم فانه خاتم النبيين فلا وحي
بعده وقد قال الله تع اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي
ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة
ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها
مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية
استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما
واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فان اتفاقهم صار بينة
على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تع ولا تكونوا
كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله وما
تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تع
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل
قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي

صريح وامروا الناس باتباعهم يجب قبوله فان اتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز
المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تع واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم قالوا اولو الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا
على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب طاعتهم وان كانوا هم الحكام
فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال
من اهل العلم والاجتهاد لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن
في السؤال فائدة فيجب على الناس الطاعة في ذلك العصر وكذا
بعده لما مر وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم
يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه
ضلالا لقوله فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تع ونفس
وما سواها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب
من دسيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله تعالى الخير والشر
لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل
وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على

ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا
فاجبناهم بان الاجماع حجة قطعية اجبنا بان قد وصلوا الى دليل
دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون
بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث
لا يمكن تواطئهم على الكذب فذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد
القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي سوى الوحي فصار
كان كل واحد قال انه وصل الى نص الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة
قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا
متواترا على ان الاجماع الذي نص على انه حجة اخص الاجماعات
فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع اهل
العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع
المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم يدل على مطلوبنا
والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عم يد الله على الجماعة
وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله
عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه

حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني ثم الاجماع على
مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة
ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف منهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا
الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي
ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيهم ايضا واما الخامس
ففي السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او
القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع
لا نواع فكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة
اما الناقل فكما ذكرنا في فصل السنة **الركن الرابع** في القياس
وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة
اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه
وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم
في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء
المعنى الذي ذكرنا وايضا لا نشعر بعدم بقائه في الاصل بل نشعر
ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل

بى ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو
متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم
على الاصل بل يثبت فى الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية
الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا فى خصوص
النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك بمجرد
اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق
العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا
جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان
العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة
ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت
بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة
اى العلم بالعلة ثم التعدية من اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة
فى الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم فى الفرع فاثبات الحكم وهو التعدية
نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم فى الفرع حتى لا تنتقض
بالعلة القاصرة كما هو مذهبنا فانه لا يكون هذا التعليل قياسا

وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم فى الفرع لان اثبات
الحكم فى الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول
وعلة اثبات الحكم فى الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع
فى العلة ليثبت المساواة بينهما فى الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان
الحكم هذا لا انه مثبت لا ابتداء اى القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الشرع
فى صورة الفرع هذا كما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى
لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم ابتداء هو الشرع وهذا
كما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه بعضهم
على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له فى الشرعيات لهم قوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل
شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة
فيما لا يوجد فى الكتاب وقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين
المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن
فالتمسك به كما ذكرنا فى قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله عم فقاسوا ما لم يكن ب
ما قد كان فضلوا واضلوا الحديث هكذا لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما

حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الى آخره ولان العمل بالرأي
ممكن وقد دعينا اليه قال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي اي دعينا
الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ولغا دعينا اليه
بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله
محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم
حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة
وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات المذكور في حقه تعالى ولانه
طاعة لله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة لله تعالى المراد بالحكم هنا المحكوم به
ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر
المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم
المتلفات ونحوها فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد
وهي تدرك بالحس والعقل فقولنا بخلاف امر الحرب جواب عن قول القدرية
سوى ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فيصح
ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة
اي يدرك بالحس او العقل اما بالشمس او محاذاة الكواكب ونحوهما

والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية فان النص المتمسك به
للقائسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار
الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على
الحرب اي فان تمسك به احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية
قلنا انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ
عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء
بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز
والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ
يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون
بطريق المنطوق فرغ ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار
هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على
القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره
فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس
بطريق دلالة النص التي يسمى فحوى الخطاب وطريقها اي طريق دلالة

النص فهذه الصورة ان في النص ذكر الله هلاكهم بناء على
سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن
مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم
بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا
المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون
اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا
وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ
معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب عليكم
مثل ذلك الجزاء فلهذا ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية
المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار
قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يحكم بالحكم عليه بوجود
المسبب حتى لو لم يقدر القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل
انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون في هذا الجزئي

صادقا فاذا ثبت القضية الكلية يثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية
وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة
فيكون من دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس
بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس
الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اي نظير القياس
وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية
اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي نتعظ بها اراد ان يبين كيفية
الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله الحنطة بالحنطة
بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح صرف
الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان
مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن
فيكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل
ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض
بحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى
هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى

واذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها
بالحنطة. وايضا حديث معاذ رض عطف على قوله نعم فاعتبروا وجه
ان النبي عم لما بعث معاذا الى اليمن قال لهم بم تقضي قال بما في كتاب
الشرع قال فان لم تجد في كتاب الشرع قال اقضي بما قضى به رسول الله
قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله صلعم قال اجتهد برأيي فقال
النبي عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله. وقد روينا
ما سوى قياس عنه عم في آخر ركن السنة وقوله عم أرأيت لو كان
على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعلل القطابة ومناظرتهم فيه
اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة
على نفي القياس فقال ولا يكون الكتاب تبيانا لما يعضاه لان التبيان
يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ وما كان الثابت بالقياس ثابتا
بمعنى النص يكون دالا على حكم المقيس بطريق البيان واما قوله ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا و
بعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم
في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل

لفظا

لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه
في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكرو القياس فانهم
عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر
المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل
حد مطلعا وقد وفق ائمة العلماء الراسخين العارفين دقائق
التأويل لكشف قناع الاستتار عن جمال معاني التنزيل وانكارهم
القياس يجاسر لمثل ما على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل
بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان
لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود
وقوله احل لكم امر اباحة اي ما بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي
بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما
لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عم يكون حلالا لقوله عم خلق
لكم ما في الارض ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما
في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص والطرح في
العمل جوابه قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حق الشرع

بان نقول لا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب
عن قولهم ولا مدخل للعقل في دركها **فصل** شرط اي
شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون
حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة
خزيمة وكالاحكام المخصوصة بالنبي عم وان لا يكون اي حكم الاصل
معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك
العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي
فانه ينافي ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين اما
ان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات
او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي طريقته المسلوكة
وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو
تحقق الفطر بكل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه
لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا
وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه لا
التقوم بصفة الاحراز والاحراز بصفة البقاء ولا بقاء للاعراض

وان

وان منع استحالة بقاء الاعراض فلا اقل من ان الاعراض اي المنافع لا شك
في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان
مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها
في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو
واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة
اي الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى
هو نظيره اي الفرع يكون نظيرا للاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد
نص دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة
هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في
الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل
ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى
انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على
الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ بهذا
المعنى من بين الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة
فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن

لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع الحرف
وكذا النذر باللواطة ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار
كالمسلم هذا تفريع قوله غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم
حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة
عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب
في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي
حتى اذا وجد التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير
والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي
في الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية والتساوي
بالعدد غير معتبرة شرعا ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم
الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره
دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص هذا بيان
تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه
وان كان مخالفا يبطل القياس بخلاف ان كان وفي قوله فلا حاجة
اليه وخفي قوله يبطل يرجع الى القياس وان لا يتغير اي القياس حكم النص

هذا بيان الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا
على الكسوة لانها تغيير حكم قوله تعالى لكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا
شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالفها اطلاق
النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عم الى اجل
معلوم وايضا لم يعد الى الثاني كما هو في الاصل فهذا بيان انه
في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير النص
والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير
وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل جعل
الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه
فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام
بجواز بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر
اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود
في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير
للنص وكذا في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص فهو قوله عم

في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء
دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اي غير حكم النص الدال
على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين الاية بالتعليل بالحاجة اي فلما ثبت ان العلة وجوب دفع حاجة
الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير
خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الشيء
يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء
بل يحتاج الى غيره وقد علم ان الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة
هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل
بالحاجة في الصورتين يغير حكم النص وفي جواز غير لفظ التكبير
في الافتتاح اي غير حكم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل
بان المراد التعظيم لله تع فيجوز باي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه
وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غير حكم النص وهو قوله عم لاسماء
وقوله حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل
ومعيار لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله عم

الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل
ومعيار لا يتصور الا في الكثير فلا يلزم انه يعم القليل والكثير كما يقال
لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا ما من شانه ان يقتل
بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل وغيره
لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا
لعينه وليس كذلك فان الصدقة حقه تع ووجوبها ضرورة دفع
الحاجة وهي مختلفة فلا يلزم جواز دفع القيمة اي انما كان التعليل
في دفع القيمة تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا
واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق
للعباد فيها وانما هي حق الله تع لكن سقط حقه في صورة ذلك
الواجب باذنه بدلالة النص لانه تع وعد ارزاق الفقراء بقوله على الله
رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء الى تلك المواعيد
وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الا بالاستبدال
فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة
ثم يامر بعض وكلائه بادائها من المال المعين عنده يكون اذنا

بالاستبدال فكذا هنا فثبت هنا ان مكان جواز الاستبدال وصلاحية
عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص
واما الحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل السائمة شاة فعلل
بالحاجة فان الصدقة وسخ احلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد
ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير
للحاجة تكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة وقع في هذا الحكم ونعني
تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون
تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه حكم تغيير
النص وهذا هو قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل
بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير
بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام
يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال
معناه ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء بيد الفقير قال عم الصدقة تقع
في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير فيخرج الابتداء بيد الفقير تقع
لله تعالى وفي حال البقاء بيد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف

اي صلاح المحل وهو عين الشاة متلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير
علة غائية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا
اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق
بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا
وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور
وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروف
الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير
حتى يلزم تغيير حقه عند ادائه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات
كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف لعد المصارف فان
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة
لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ
دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك
لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان
حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس و
ايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا

فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير
مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على
جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد عطائه نادرا بل هذا يبطل مذهب
الشافعي واذا لم يكن الجميع مرادا كان المراد الجنس فيراد جنس الصدقة
لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة
لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف
والتكبير لتعظيم الله تع فاداء القيمة وذكر لفظا آخر يكونان في
معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة
فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري
فالكبرياء هي صفة لله تع بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة
الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون
الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تع وربك فكبر لا يراد به
قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى وربك
فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء
والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى

بل

بل في وسعه ذكر الله تع بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك
بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تع مزية
على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم
فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع
الى مسئلة دفع القيمة وانما ذكر ههنا الاذن فيه وفي مسئلة التكبير معنى
مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص جمعهما في سلك واحد واستعمال
الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه لما اورد الاشكال
على قوله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عم الماء طهور فهو وارد
لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عم حتيه
ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا
بالذات فانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول
في الاصل فسوى الماء يخالف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر كونها
امر غير معقول دفعا للحرج وسوى انه لا يخص كل ماء يصلح له ولان الماء
مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث
لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كالتيمم

قلنا بأن الجواب في فصل المناقضة **فصل** في العلة قبل
المعرفة ويتكلم بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف
اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات
لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله قلنا يدخل العلامة في
تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة
الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وبعض
الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق
بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم
ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء
كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة
بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات
لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا
ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم
والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب الايجاب القديم

على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب
ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق
في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية
مؤثرة بدون الله يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار
علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد
بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا ايضا ومن جعل العلل العقلية
مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فخلق
الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية
كذلك بانه حكم الله تعالى كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب
وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولد بخلق الله تعالى عند اهل
السنة والجماعة على ما عرف في الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان
الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى
الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول
ميت باجله فمن ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى
كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس

عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في
قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث
للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب
احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الشارع شرع الحكم عندهم
على ما عرفت ان الاصلح للعباد واجب على الشارع عندهم اي المشتمل
على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل
الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة
ان ترتب الحكم على هذا العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص
القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى
من جلب نفع اي الى العباد او دفع ضرر اي عن العباد وهذا مبني
على ان افعال الشرع معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح
لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال
انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق
ولاظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا

الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن وكذا الدليل على ما قلنا وايضا لو لم يفعل
لغرض اصلا يلزم العبث وكذا يلزم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول
ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع ان يفعله وان كان اولى به كان مستكملا
به فيكون ناقصا وقد يقال عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض
راجعا اليه وههنا راجع الى العبد واجابوا عنه بان تحصيل مصلحة
العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا له
الى الفعل لامتناع الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة
اليه يكون حصوله اولى به فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير صحيح
لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا
ولزوم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد
مرجحا وكون العلة هكذا يسمى مناسبة اي كونها بحيث تجلب
النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف
المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقال القاضي الامام ابو زيد
المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان
المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دنيوية كرعاية

النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر
والحكم وجوب الصوم والصلوة والحكمة رياضة النفس وقهرها او دينية
فهى اما ضرورية وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين
والعقل فهذه الخمسة هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان
وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل
العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر
والاسكار واما محتاج اليها كما فى تزويج الصغيرة فالوصف المناسب
هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية
تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها فى محل الحاجة لانه يمكن
ان يفوت الكفو الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها
بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب
الآدمى فلا يحسن تناولها والافضاء بما يتوهم انه مناسب ثم اذا
تامل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فرجحت انها نجسة تناسب
الاذلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة
من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة

لا

لا تعتبر فى كل فرد لخفائهما وعدم انضباطهما بل فى الجنس فيضاف
الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اى يوجد الوصف
مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف
والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او فى
الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هى الحكمة بل الحكمة
هى دفع الضرر وهو انما يتحقق فى صورة وجود الضرر فدفع الضرر
لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود
فى السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا
للحكمة التى هى دفع الضرر فى الاغلب وههنا ابحاث الاول الاصل
فى النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عم الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عم
دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف
لان النص موجب بصيغته لا بالعلة وان التعليل بكل الاوصاف
محال وبالبعض محتمل وعند البعض هى معللة بكل وصف الا
لمانع لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل والنص فظهر الحكم

والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي
نعم النص موجب الحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه
داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع
جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اي نعم النص موجب للحكم
بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة
ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي
معلل لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها
قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع
ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص معلل في الحال
لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا
ان قوله يدا بيد يوجب التعيين وذكر في باب الربوا ايضا لانه لما
شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عليه السلام نهى
عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل
فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى يجري
بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام

بالطعام

بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل
ايضا لانه ابعث منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو
موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها
اما الربوا في النسيئة فهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة ففيه شبهة
الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط
وهو كون هذا النص معللا في الحال في غاية الصعوبة لان التعليل
ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل
آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف
على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا انما شرطنا في العلة التأثير
وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير الا وان ثبت
كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما يثبت اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه يثبت
ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة
وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب وعندنا فان الذهب

والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب
الزكوة في الحلي وللربوا عند وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل
ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وحليا
وحليا على ما ياتي واسما اي اسم جنس كقوله عم في المستحاضة انه
دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس
والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عم ارايت لو كان على ابيك
دين قاس النبي عم اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين
العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم
حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر
على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما
بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى
احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر
ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير
منصوصة كما ياتي في مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة
الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ
غيرهما من الجواهر لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة
اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت
بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار
اذ ليس للعبد بيان علية احكام الله وما قالوا ان فائدة التعليل
لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول
ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية
موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على العلم باثبات
الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف
التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص
واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا
مذهب ابي حنيفة توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في ان
العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة
فان كانت متعدية عن الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل

يتعدى الحكم والاول يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف
التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلان
له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة
وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التاثير اعتبار الشارع
جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم او جنسه فان كان الوصف مقتصرا
على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية
اصلا لان نوع العلة او جنسها الحاكم لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى
ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة
كافيا يحصل الوقوف على العلية بلا اقتصار على مورد النص فحاصل
الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع
يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا
الذي ذكرنا امر مبنى الخلاف لا فاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر
عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان
قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل
بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن

بعلية

بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة الظن فلو عارض غلبة
الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية
الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي
المؤثر فكذا هنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها فح يثبت عليته ويكون مانعا عن علية وصف آخر فان قيل
تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا
لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يدل على كونه وصفا
مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا
الثمنية علة للزكوة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا
ثمنا دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من
اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال النامي
في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية
من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع
اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية
مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او

فى الاصل كقوله فى الاخ انه يختص بصحة التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا
ملكه كابن العم فانه اذا اراد عتقه اذا ملكه لا يتبدل لان هذا الوصف
غير موجود فى ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يتم ذلك فى الاخ
وكقوله ان تزوجت زينب فكذا التعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال
زينب التى اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق فى الاصل او
ثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة كقوله فى قتل الحر
بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اى مكاتب قتل وله مال يفى
بكل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق
لا كونه عبدا مسلما ولا يجوز بوصف يقع الفرق كقوله مكاتب فيمتنع
التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل
عوض مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا
كقوله تع كيلا يكون دولة فيقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه
بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تع لدلوك الشمس وقوله
بما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم على
الوصف بالفاء فيهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا

وقوله

وقوله عم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والحق ان هذا
صريح لان الفاء فى مثل هذه الصورة للتعليل مضارعا كاللام فمعناه
لانه يحشر كذا فى لفظ الراوى ويجوز فيهما عن فرق جم او يترتب على المشتق
نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت اهلى فى نهار رمضان
فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انهما من
الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين
يكون للتعليل لا وليها بالثانية كقوله تع وما ابرئ نفسى ان النفس
لامارة بالسوء ونظايره كثيرة فاما ان يكون ان فى مثل هذا الكلام
للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير الايماء ونحو ارايت
لو كان على ابيك دين الحديث ويفرق فى الحكم بين شيئين بحسب وصف
مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق فى الحكم
بين الراجل والفارس بحسب وصفى الفروسية وضدها فقوله مع
ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق
بين الشيئين فى الحكم فهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع
الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اى احد الحكمين او احد الشيئين

نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالحرمان من الارث مع سابقة
الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء
نحو الا ان يعفون في آية وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و
قد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون
علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق
الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع
ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه
المواضع غير مسلمة نحو واقتصاص الى لادنة وان نسب الحكم الى الوصف
لكن يمكن ان تكون العلة شيئا يشتمل عليه الوصف كهتك حرمة الصوم
مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو والسارق
والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع
نصا لا قياسا وكذا في زنى ماعز ورجم فاستخرجوا وايضا النص
يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعة الاعرابي ونحوها لا على
كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغا

والاستثناء لا يدل الا على العلية ومنها الاجماع كاجماعهم على
ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال ومنها المناسبة
وشرطها الملاءمة وهي ان تكون على وفق العلل الشرعية واعلم
ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم
ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة
فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كلمة هنا اشارة الى كونه متضمنا لكن
كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الا استدراك يتعلق بقوله
ويكفي الجنس البعيد هنا في الملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية
عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عم طهارة سؤر
الهرة بالطواف لما فيهما من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين
العجز وفي الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان
تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين
الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجتان تحت
جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشارع
اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة

في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو
الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا احل حد
الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه
في الخلوة مع الجماع فان فيها اقامة الداعي اي الخلوة مقام المدعو اليه
وقد قال علي رضه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا
هذى افترى وحد المفترين ثمانون فاذا وجد الملاءمة يصح العمل
ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملاءمة كاهلية الشهادة
والتاثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب بالملاءم بشرط شهادة
الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس ذلك الوصف
او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا
الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف
التي يعرف عليتها بمجرد كونها مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة وتقبل
عند الغزالي اي المصالح المرسلة واعلم ان الوصف المرسل نوعان
نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه
متضمنا المصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو

ان

ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا
كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين
فانه لم يوجد اعتبار الشارع بجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب
لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلمين بغير حق لكن وجد
اعتبار الضرورة في الرخص وفي استباحة المحرمات واعلم انه
قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع
من المسلمين ونعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم
ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية
لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز
الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة
الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول
المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان
استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورية ما
لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية
ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة

كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
في البحر نجا الباقون لا نطرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك
الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة
المسلمين مع الاسارى والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم
او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كما ستذكر في الحرمة هذا
نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث
هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء
اعتبارا في عدم فساد الصوم وكثبوت الولاية على الثيب الصغيرة
على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه
اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة
سؤر الهرة نظير الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف
ومن تركيب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر هنا فان لنوعه
اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا ايضا في جنسها فان لجنسه
العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي

و

والمركب منقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب
من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم اثنين ثم ما لا يكون مركبا
وقد سمي البعض اولى الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا بد من
ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وتسمى
شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل
اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف
في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم
فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او
نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم وبينها
وبين اخريي الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة
الاصل بدون واحد من اخريي الاربعة وقد يوجد واحد من اخريي
الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بما
بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض

سوقياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة
عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل بالوصف الا بعد لا يكون
الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسًا
اتفاقا والتعليل بالاخيرين لا بعينها اذا وجد مع شهادة الاصل
يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض
قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف
في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها
اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون اخيرين لا بعينه لانها اعم
من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا يقبل عندنا ويسمى
غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم
من غير تاثير غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف
الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي
يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر
هذا الوصف او لا وانما اعتبرنا التاثير لانه اي القياس امر
شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون

القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة
ليست الا موثرة كقوله عم انها من الطوافين وقوله في المستحاضة
انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير
في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما
فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله ارايت لو تمضمضت الحديث
وغيرهما من اقيسة الرسول عم والصحابة وعلى هذا قلنا مسح
فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا موثر في التخفيف حتى لم يستوعب
محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول و
كما جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم
رمضان متعين فلا يجب تعيينه وقد ظهر اثره في الودايع والمغصوب
فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غيرهما
ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد
هو رد الوديعة فان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو
رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا
ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان ينصرف الى رمضان لتعينه

فان فرض رمضان فيتكا النفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم
اي على العلية في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا
والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان
حاصرا بان ثبت عدم علية الغير اي هذه الاقسام التي ردد فيها
بالاجماع مثلا. انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير
بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية
اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط
وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف
الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد
فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما
الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا
فسره بعضهم بان يوجد الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم
العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي في حال
وجود الوصف وعدمه والحكم له نظيره انه اذا قام الى الصلاة
وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان

الوجوب

الوجوب يدار مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع
الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث
وحال عدمه والحكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام
الى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين
بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في
مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال العدم
فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع الحدث يجب
الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه
اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما
عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي
لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا ان علية الحدث اذ لولا ذلك
لما تخلف الحكم عن النص اصلا. وقوله عم لا يقضي القاضي
وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يحل عند شغله بغير الغضب فعلم ان علل الشرع امارات

فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم فى حقه تع اما فى حق العباد فانهم
يستلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص
الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد
من التميز بين العلل والشرائط والوجود عند الوجود لا يدل على
العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلامة ولا يشترط لها
ايضا اى لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع
لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها
وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف
الحكم عن العلية لمانع لا يقدح فى العلية اما عند القائلين بتخصيص
العلة فلان الشئ يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا
التخلف لا يقدح فى العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فلان
العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزءا
للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع
لا يقدح فى كون الوصف جزءا للعلة ولا يشترط العدم عند العدم
لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص فى الحالين والحكم لا عن

لايوجد

لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا فى باب القياس وايضا غير
مسلم فى اية الوضوء لانه يثبت الحدث بالنص لانه ذكر الحدث
فى الخلف ذكر فى الاصل ولان للمعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم
دليل الحدث ولما كانت الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فكيف
فيه اى فى الماء يعنى فى ايجاب الوضوء بدلالة النص اى على وجود
الحدث واختار فى التيمم التصريح اى بوجود الحدث وهو قوله تع
او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا
وايضا فيه اعياء اى فى النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث
سنة لكونه اتمام الطاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه
ليس سنة لكل صلوة هذا وجه اخر لترك التصريح بالحدث فى الوضوء
والتصريح به فى التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب فى
لا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب فاذا كان النص قائما فى الحالين
والحكم لا ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء
الا بعد سكون الغضب كما ذكر فى المتن واما حال عدم الوصف

وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم
عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة
ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكر ثم ان القضاء
لا يحل عند اشتغال القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق
والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص
دالا على عدم الوصف فبطل قوله ان النص قايم في الحالين ولا حكم له

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث ناقض
موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت
الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا
والريبة جواب لسؤال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة
النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان
هذا بالنص وهو قول الراوي نهى عن الربوا والريبة والريبة
الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما
اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية
على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص

وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت بدلالة النص
لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفها بالجزاء اي لا يجوز
التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا لاثبات
الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط و
كونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولا لاثبات
الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر
نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء
اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام
بالطعام اي عند الشافعي فان له اي لاشتراط التقابض عند
الشافعي اصلا وهو الصرف وفي الجواز بدونه اصلا اي الجواز
البيع بدون التقابض عندنا اصله وهو بيع سائر السلع فالحاصل
ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط
فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك
يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية
هذا ما قالوا انا قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول الامام

و

فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه
الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه
الجملة اذا لم يوجد لها في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد
فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور اذا كان
اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها
بل يكفينا ان نقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا [illegible]
من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة و
الحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان علمنا بمعنى آخر يصلح للتعليل لحكم
شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس
لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا
بالمرسل وهذا هو المختلف فيه **فصل** القياس جلي
وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس
خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق
على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا
انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس

الجلي

الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس
تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس
الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا
لانه ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا [illegible] وهو راجع الى الادلة [illegible]
وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه
التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى
فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة
القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره
لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما
بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار
واما بالقياس الخفي وقد ذكروا ان اي القياس الخفي قسمين الاول
ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي
اذا نظرنا اليه بادي الراي نرى صحته ثم اذا تأمل حق التأمل علم
انه فاسد والقياس اي القياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر
فساده وخفي صحته فاوله كالصحيح على الاول هذا اي القسم الاول

من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف
اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا
الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنفي هذا الاصطلاح لكن
المعتبر هو الاثر لا الظهور ومثال هذا على ما في ذلك اي القسم الثاني
من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني
من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده. فالاول وهو ان يقع
القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس
كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر
استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو
ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس
كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لان الشرع جعل الركوع مقام
السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود
فلا يتأدى بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا
مخالفة للمتكبرين. واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود

تؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان
ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا
اوردت مثالا آخر وهو قوله. وكما اذا اختلفا في ذرع المسلم فيه
ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب
التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل البيع بل
في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس
وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل.
اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذرع المسلم فيه ففي القياس
يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد
السلم فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الاوهام
ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه
لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذرع
توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان وصفا
والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من
الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم

اذ لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين
وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اورد
الاقسام المحكمة عقلا، وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف
الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة
واحدة، وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قويه
الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان
اما اذا كانا القياس قويا الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فرجح
واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره اما اذا كانا ضعيفين
فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا افردت الحكم
المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور
الثلاث ويرجح في صورة واحدة، والى صحيح الظاهر والباطن
وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول
من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقي الاخيران فالاول
من الاستحسان، اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس
صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود، اي ثاني الاستحسان

وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران، اي من الاستحسان وهما
صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري
القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده باد في النظر لكن
اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض
بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر
فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع
مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح
الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من استحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده
باد في النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اي
كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى
اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين

وانما قلنا انا نكون لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة
والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك
الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا لو قد جعل الشرع
وصفا من الاوصاف علة الحكم بمعنى انه كلما وجد الوصف مطلقا او كلما
وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف
ما جرى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان
القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا
لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى
المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم
الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان
تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا
بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين
استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة والضعف فهذا التحقيق

داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر
او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه لو تأمل حق
التأمل يتبين صحته او يتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في
هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام
قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا المستحسن بغيره نظيره ان في
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا
لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اي انما
يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما سمى في زعم المشتري
وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره
في المتن فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع و
المشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالفا الوارثان والى الاجارة
اي اذا اختلف الآجر والمستأجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المعقود
تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى
هلاك السلعة والاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما يأتي

بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما بين
فى تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل**
فى دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة
منها النقض وهو وجود العلة فى صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق
اى يجاب عنه بكونه باربع طرق الاول منع وجود العلة فى صورة النقض
نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع الخروج فيه
كذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل
والمبدل فى ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اى ان كان ملك بدل
المغصوب علة لملك المغصوب ففى غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم
متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال عن ملك الى ملك عندكم فنمنع
ملك بدله اى ملك بدل المغصوب بان نمنع فى المدبر كونه بدله
بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان
ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثانى منع
معنى العلة فى صورة النقض اى المعنى الذى صار العلة علة
لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة

الى

الى المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض
بالاستنجاء فنمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه
تطهير حكمى غير معقول ولاجله اى لاجل انه تطهير حكمى غير معقول
لا يسن فى المسح التثليث لانه لتاكيد التطهير المعقول فلا يفيد
اى التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيده فى الاستنجاء والثالث قالوا
هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض
وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل
المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة
لا ينافى عصمة المال كما فى المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالصبى
والمدبر ومال الباغى فاجاب فى الاولين بالمانع لكن هذا
تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفى الثالث بانا لا نسلم ان
حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى بل انما انتفت للبغى
اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج
النجاسة علة الانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة
موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة

لملك المغصوب فنوقض فى المدبر فاجاب فخر الاسلام فى الصورتين
بانه انما تخلف الحكم فى الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب
ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به ومنها ان
حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى العصمة كما فى المخمصة فانه ان
اكل مال الغير فى المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فينقض الجمل
الصائل فنوقض بمال الباغى فان العادل اذا اتلف مال الباغى
حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة ينافى العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى
العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل
بالبغى فاقول الظاهر ان الحكم المدعى فى الجمل الصائل وجوب
الضمان او بقاء العصمة فح لا يكون هذه الصورة نظير النقض
بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو
العصمة مثلا فان الاصل فى اموال المسلمين العصمة وهى لا ترتفع
الا بعارض وليس فى المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض
واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان

حل

حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فبقى العصمة فى الجمل الصائل
فيجب الضمان فنوقض بمال الباغى فان حل الاتلاف رافع للعصمة
فى مال الباغى فاجاب بان رافع العصمة فى مال الباغى ليس حل الاتلاف
بل الرافع هو البغى فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو
ارتفاع العصمة فى صورة النقض شىء آخر هذا معنى قولهم والضابط
المتنازع من هذه الصورة ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض
كالعصمة هنا وليس فى المتنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس
ان هذا العارض لا يرفعه كما فى المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغى
مثلا فاجاب بان الرافع شىء آخر فهذا بيان ان علة الحكم فى صورة النقض
شىء آخر ويمكن ان يتكلف فى ان تصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم
ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم
ثابت فى الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغى فان
حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان ثمة
فيه منافاة حل الاتلاف للعصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف
العصمة غير ثابت فيه لان العصمة لم تنتف فى مال الباغى بحل الاتلاف

بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه
الصورة لانا لا نسلم وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاملاك في جواري
المبيحة ليس علة لعدم منافاته العصمة للنبوة حل الاملاك في الـ
الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا ولاجل هذه المسامحات في الامثلة
الثلاثة اوردنا مثالا آخر في المتن فقال وانما اورد للدفع بالحكم مثالا
وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب
في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء توجد
القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فنمنع
عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نسلم عدم
وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن
التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض
بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه
حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا ثم اعلم ان الذي
الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فيما اذا لم يوجد في صورة
النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا

مدرس

يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة
ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل
عدم المانع جزء للعلة او شرطا لها ثم في جواز التخصيص القياس
على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس
على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف يدل على
فساد العلة فلا يكون لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان
جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطورة في كتبنا انه ذكروا القائلون
بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما في
مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها
كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او عن ابتداء الحكم
كما اذا اصاب فلم يقطع الذبح وكخيار الشرط او عن تمامه كما اذا اندمل
بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او عن لزومه كما اذا
جرح وامتد حتى صار طبعا له فامن وكخيار العيب فالتخصيص
ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف
الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين

من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم يوجد فيهما وفي الثلث الاخر
العلة موجودة والحكم تخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على
الثلث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يمنع
علم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد
السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في
فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم
اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول
على السبب والحكم معا فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا
واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم
وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية
واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه
قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب تضرر المشتري فقلنا بعدم
اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض
لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية
لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وهذا لا يجوز وقلنا ان التخصيص

في

في الالفاظ مجاز فتخصيصها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا
لانه ليس بعلة ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم
لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من
غير تقييد بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فيعلم ان عدم
المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم
المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة
ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد
الخيار فقد عدم ولنقصانه كالخارج النجس مع عدم الخروج علة
للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو
ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت تأثيره شرعا
لا يكون فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا
وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يمنع لجواز
وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب
التعليل وهذا نوع جدلي ولانه اذا اثبت علية المشترك لا يضر
الفارق فلكونه اثبت في الفرع ما يناقضه وكلا الكلامين صحيح لحاد

اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة
حتى لا يقبل كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه
صحيحًا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد
على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع
لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي اعتاق
الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق
فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي
ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان
فلا نسلم الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع
لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان
كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون
الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل
الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ
فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل اي في الخطأ

على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ
فان اورد على هذا الوجه نوعا لا يقبل الجدلي فنورده على سبيل الممانعة
فنوجهه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم
الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع شرع
اياه فهو المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب
القود لكن لم يجب لما قلنا فيجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم
عند الشافعي مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه
الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا
كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره
كما ذكرنا في فصل الترتيب بعيد واما في وجودها في الاصل او في الفرع
كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه
المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة
او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم
وفي علة والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة
فنقول واعلم ان للمعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة

لا تسليم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله
ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول لم ذكرت
لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير الى اخر ما عرفت في الممانعة
وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما
ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا
على نفي مدلوله سواء كان المدلول نفس الحكم او مقدمة من مقدمات
دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة
في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف
الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا
الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم
المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان
بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها مناقضة لانه دل على
نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين
بعد تعينه كالقضاء لكن هذا تعيين قبل الشروع وفي القضاء

بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين
الشرع وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح
الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه
ان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل
عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول
لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم
ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا افسدت
كما لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم
الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا
الحكم وهو قوله عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع
والاول اي عكس هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر
وبحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر

وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس
اشتغل بما ليس بقصده وسوانا بان الحكم الاخر وفي القلب لم يشتغل بذلك
وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين في الفرع
لم يبق ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل
وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل
فهذا هو قوله ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم
وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما دليل آخر عطف على قوله فاما
بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل
بعينه او بتغيير ما حكما فيلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في
الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وهذا اي الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة من المعارضة اقوى الوجوه
فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها
صغيرة فتنكح كالتي لها اب حيث الصغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخوة كالمال الخصم ينفي مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفى
هي ينتفي سائرها بالاجماع اي لعدم القائل بالفصل فان كل من نفي

الانكاح بولاية الاخوة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة
وكالتي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق
بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش
فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض في
ان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم
من ثبوته عن الثاني نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل
الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح فهو اولى بالاعتبار
من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو
ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهو قلب ايضا وانما يرد هذا
اذا كان العلة حكما او وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا
والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت
اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب
في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان



الشرع ما اوجب فوق جلد المائة اى الرجم والقراءة تكررت فرضا فى
الاوليين فكانت فرضا فى الاخريين كالركوع والسجود فنقول
المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم بمعنى جعل المعلل جلد
البكر علة لرجم الثيب فنقول لانم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر
وانما تكرر الركوع والسجود فرضا فى الاوليين لانه تكرر فرضا فى الاخريين
والمخلص عن هذا اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر
على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت
المساواة بينهما نحو يلزم بالنذر فيلزم بالشروع اذا صح كالحج نفلا
الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعى فقالوا
الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض
من لزوم المنذور على اللزوم بما شرع ليثبت التساوى بينهما بل الفرع
اولى لانه لما وجب رعاية ما سوى سبب القربة وهو النذر فلان يجب
رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها
فكذا فى نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة وفيه
خلاف الشافعى فقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه تولى فى نفسها

فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال فى البكر والثيب فيهما سواء
اى لا نقول ان الولاية فى المال علة للولاية فى النفس بل نقول كلتاهما
شرعتا للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبتت احديهما ثبتت الاخرى
لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة فى المسئلتين
الاوليين على ما ذكروا ومما مثلنا به الكفارة والقراءة فى الشفع
الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا فى مسئلة الشروع فى النفل
وفى الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعى هذا فى مسئلة
الرجم والقراءة اما فى مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء فى
انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا فى شروطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما
على وجود الآخر واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثانى
ليسا بسواء فى القراءة لان قراءة السورة ساقطة فى الشفع الثانى
وايضا الجهر ساقطة فيه فعلى ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها
خالصة فان اقام الدليل على نفى علية ما اثبته المعلل بقوله وان اقام
على علية شئ آخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت

متعدية اى يحتج عليه لا يعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو مفقود
الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي
لا يفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدت الى مختلف فيه قيل
عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما
انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد
الاخر **فصل** في دفع العلل الطردية: لما عرفت
ان العلة اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت عليتها
بالاطراد دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا
ويسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القايس
بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام
ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة
اى يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف
ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله للمسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض
البعض لقوله برؤسكم وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث و

زيادة وان غيره وقال يسن تكراره نمنع ذلك في الاصل بل المسنون
في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب
المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اى في مسح الراس
المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار
بما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول
قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان يقول
ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان
الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث
مرات نمنع هذا في الاصل اى لا نم ان الركنية توجب هذا بل الركنية
توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد
بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير
التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله
صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول موجبه لكن الاطلاق تعيين
وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا
قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته لنا في الممانعة وهي

اما فی الوصف ای نمنع وجود الوصف الذی یدعی المعلل علیته فی الفرع
کقوله فی مسئلة الاکل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاکل
کحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل هی متعلقة بالفطر وکقوله فی بیع
التفاحة بالتفاحتین انه بیع مطعوم بمطعوم مجازفة فیحرم کالصبرة
بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهی
جائزة لجواز الجید بالردی هذا دلیل علی جواز المجازفة بالوصف
والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دلیل علی جواز المجازفة بالذات
بحسب الاجزاء وان ارادها ای المجازفة بحسب المعیار فتخصیص عما
یدخل فیه ای فی المعیار واما فی الحکم عطف علی قوله وهو اما بالوصف
کما فی هذه المسئلة ان ادعیت حرمة تنتهی بالمساواة فلا نم امکانها
فی الفرع وان ادعیتها غیر متناهیة لا نم فی الصبرة فقوله کما فی هذه
المسئلة اشارة الی مسئلة بیع التفاحة بالتفاحتین فالمخالفة فی الحکم
ان نمنع ثبوت الحکم الذی یکون الوصف علة له فی الفرع وهو قوله فلا نم
امکانها فی الفرع اشارة الی هذا او نمنع ثبوت الحکم الذی یکون الوصف
علة له فی الفرع وهو قوله لا نم فی الصبرة اشارة الی هذا وکقوله

صوم

صوم فرض فلا یصح الا بتعیین النیة کالقضاء فنقول بعد التعیین فلا نم
فی الاصل او قبله فلا نم فی الفرع ای لو ادعیتم ان الصوم لا یصح الا بتعیین
النیة بعد صیرورته متعینا فلا نم هذا فی القضاء وان ادعیتم ان
الصوم لا یصح الا بتعیین النیة قبل صیرورته متعینا فلا نم هذا فی المتنازع
لان تعیین النیة قبل صیرورته متعینا ممتنع فی المتنازع لان الصوم
متعین فی المتنازع بتعیین الشارع فلو یکون صحة الصوم فی المتنازع
متوقفة علی تعیین النیة قبل صیرورته متعینا لانه یکون صحة صوم
رمضان ممتنعة وهذا باطل واما فی صلاح الوصف للحکم بان الطرد
باطل عندنا کما مر واما فی نسبة الحکم الی الوصف کقوله فی الاخ لا یعتق
علی اخیه لعدم البعضیة کابن العم فلا نم ان العلة فی الاصل هذا ای
لا نم ان علة عدم عتق ابن العم هی عدم البعضیة فان عدم البعضیة
لا یوجب عدم العتق لجواز ان یوجد علة اخری للعتق بل انما لا یعتق
ابن العم لعدم القرابة المحرمة وکقوله لا یثبت النکاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه لیس بمال کالحد فلا نم ان العلة فی الحد عدم المالیة
وکذا فی کل موضع یستدل بالعدم علی العدم فانه یمکن ان یقول

عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى
الثالث فساد الوضع وقدمه تشبيه وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز
عنها بتغيير الكلام اما سو فيبطل العلة اصلا فكان على المعلل اذا تمسك
بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته
مؤثرة فيندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء و
التيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع
بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد
الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول عند الشافعي بانت في الحال
وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب
الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له والا
يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولابقاء النكاح
مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت
في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل
الردة علة لابقاء النكاح بعوارضه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا
تبين في الحال سواء قبل الدخول او بعده فالمتن يقيم الدليل على ان

تعليله

تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا
للنعم والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا صح باطلاق النية يقع عن
الفرض بالاتفاق فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق
على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم مطعوم
ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه
يشترط له الشهود فيقال لما كان الحاجة اليه اكثر جعله اوسع الرابع
المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم
طهارتان فيستويان في النية فينقض بتطهير الخبث فيضطر الى قوله
الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم اي الوضوء
تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة
فجعلها كالحقيقة فمن يزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير
معقولة الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله
في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول
بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل
الطهارة سواء نوى او لم ينو بل في صورة قربة اي يحتاج

الى النية فصيرورة الوضوء قربة في الصلوة تستغنى عنها اى عن صيرورة
الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة
واما المسح فلحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم
ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول
فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق
بالغسل ووظيفة الراس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر
على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الغسل فان قيل
غسل الاعضاء الاربعة غير معقولة هذا اشكال على قوله لكونه تطهيرا
بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل
الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد
كالمني والحيض اى لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل
جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء
اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض
في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات
الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا تجب النية

واعلم

واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان وصف محل الغسل من الطهارة الى
الحدث غير معقول وقوله في التيمم فهو غير معقولة اشارة الى هذا
ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على
السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان موثرية خروج النجاسة
في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال
لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي
ان يقاس سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قيس
في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة
لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق
بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه
غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه
معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم
بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف
وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول
فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم

ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل فروع آخر
طويتها مخافة التطويل **فصل** في الانتقال اي
الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول
فلا يخ اما ان ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول
والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على
قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكم وهو الثاني في حق
لو لم يكن لشيء منهما كان كلاهما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع
ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاهما حشوا
واما فيهما وهو الثالث فيثبته بالعلة الاولى فالاول صحيح كما
اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط
على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل
بآخر كما في قصة الخليل وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك
هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام
الاول وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل صلوات الله عليه حيث

حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم
فلو يأتي بأي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة
الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار واما قصة الخليل فان الحجة
الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين
عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف
الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه
اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط
الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية
الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي
نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينقص و
فيثبت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كان نقول الكتابة عقد
معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثباته بالعلة الاولى
فهو نظير الرابع كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص
وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة الاولى وردها كلاته

ثابتة في قطع الشبهات بلا احتياج الى معنى آخر وان انتقل الحكم الى
البراءة الى علة لا تنافي حكم كذلك فهو باطل **فصل**
في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت
وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات
لان بقاء الشرايع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك
في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا اشهدوا انه كان
ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء
وهذا لان بقاء الشرايع بعده عم ليس بالاستصحاب بل لانه
لا نسخ لشريعته وفي حياته فقد جوّزوا به في النسخ والوضوء والبيع
والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى ان ظهر مناقض فكون
البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث
عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان
عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده
فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح
كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة

للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة
على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكر المشتري ان ملك الشفيع
الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري
فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع لا عنده واذا قال العبد ان
لم ادخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول
المولى عندنا فان العبد يتمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول
فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة
التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء اي في المناقضة في دفع
العلل الطردية ولا وجه فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت
بالاجماع ان لا علة واحدة فقط كقول محمد رح في ولد المغصوب غير
مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول
زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل
بالشك فان هذا عمل بالجهل لانه لم يعلم انه من اي القسمين
باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي
احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تنافيا

قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة
المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال
النص راجح على القياس ومن قولهم زن وارجح والمراد الفضل القليل
لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم
ما بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين
اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان
احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام
ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص
مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كما ان
خبر الواحد الذي رويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي رويه عدل
غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل
بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فيأتي حكمه هنا وهو
قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة يختص بالقسم الثاني والثالث
اما الاول فيخرج عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى
هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني

نفى

في الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب والسنة يحمل ذلك
على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل
الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة
لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما فلا شك ان الشارع
مقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما
سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم
والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل
ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي
ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ
جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا اي وان لم يعلم
التخلص اي يرفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى هذا بالتبيين
فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى
القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل
على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر رضي
انه نجس وروي عن ابن عباس رضي انه طاهر وايضا قد تعارض

الادلة في حرمة لحم ومحله فلما تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان وهو
ان كان الماء طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال
الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة
اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة في الحكم
اما قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم
كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تع لا
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم و
في موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو
في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب
القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي
قوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في
المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تع يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود
فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى

كما ذكر في الكشف فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه
هذه الاية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة
في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب
القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن في اللغو
في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تع
لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة
فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى
في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا
اي بالكفارة فقال فكفارته فالثانية يحمل المؤاخذة في الاولى
على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى
على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى يجب
الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على عكس القلب الذي ذكر
في الاولى اي يحمل الآن في العقد في الآية الثانية على كسب القلب
حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو
فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لانه على مذهب

يلزم ان لا يكون المعقود مجري على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال
على ان المؤاخذة في الاية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل
اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان
اللغو جاء بمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة في
كل موضع على ما هو اللائق بها من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض
هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع
ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة
لكن سكتة سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وفي الاثم
الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا و
هي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو
في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه
بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول
لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع
اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو
كما قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالغ

المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته
لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الساترة اي
الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم
المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن
الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم عن وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة
في الغموس واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على
تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد وفي التخفيف
فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد
يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد
على الاقل واما الحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت
الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها
يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد
الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان
صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان
دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا للث

قبل البعثة كان الاصل الاباحة في المبيح وورد الابقاء ثم المحرم نسخه
ولو جعلنا على العكس يكون النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان
متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون
ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان
الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا فيما
انا لا نم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما
كان ناسخا لها ان لو ثبت في الزمان الماضي دليل شرعي دال
على اباحة جميع الاشياء فلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح
لكن وجود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك
المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه
لا يرد عليه هذا النظر وهو انا اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود
ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا
الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه
او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر الذي كون

وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم
فيلزم هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع
الايراد بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق ونقول عنينا بتكرر
النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتغيير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام
هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا
نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان
وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا
فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة
وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في
ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق
على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
على الاتيان به ما لم يوجد المحرم والمبيح واعلم ان الشيء الذي
لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع ضروريا كالتنفس ونحوه
فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء
على الاباحة فان قالوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحة في الازل

فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند
بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تع حكم بحظره فغير معلوم
وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف
فسّر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الشرع عن
الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج
عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم
الشارع فاعله ودلّ على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا
الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله
وتركه وعدم حرجه فكلام ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج
في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع لعدمه وهذا الكلام
حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان
هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا يعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم
بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تع حكما اما بالمنع
او بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا

انا لا نعلم ان الحكم عند الله تع حظر او اباحة ومع ذلك لا نعاقب على
فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله
حظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا
انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم
ان الحكم ايهما فلقوله عم ما اجتمع الحرام والحلال الحديث الا و
قد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان
كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به
بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى كما قلنا في المحرم والمبيح
وان احتمل الوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل
وان يعرف بعدم دليل بناء على العدم الاصلي فينظر في ذلك النفي
فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم
الاصلي فالاثبات اولى كما روي انه عم تزوج ميمونة وهو
حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل
الاصلي والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا وكلاهما سواء ترجح
بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رض ولا يعدله يزيد بن

الاحرام ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم
جائز عندنا تمسكا بما روي انه عم تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك
الخصم بما روي انه عم تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن
في الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد
الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد وفي
معنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى
الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة
عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رضي
اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف
وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي
الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر ان اعتقت
يثبت لها الخيار العتق خلافا للشافعي لنا انها اعتقت بريرة
وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد ناف والاول
مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفي
لا يدرك عيانا بل ابقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة

الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة
بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين
فالنجاسة اولى وهذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل
ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر
الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء وبالماء
الجاري وملأه باجرها ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا
اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال
فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا
الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياسين عطف على قوله ففي
الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ و
قول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من
القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي بعد شهادة
قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر
الحال اذ في ذلك اي في تعارض النصين انما وقع التعارض
للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي

في القياس ليس اي التعارض بجميل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر
لفظا بل دلوله في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل
وانه يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي في كل واحد دليل له في حق العمل
فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث
الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر
والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية
والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء
واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد وترجيح بفقه الراوي
وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فالحق
عليه نظائرها اولحما عرف ايماء فما عرف ايماء فبعضها اولى
من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف
بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس
في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس
ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب
من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى

من

من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي
ذكرنا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي فوق التاثير
كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسألة طول الحرة فان الشافعي
يقول يرق ماءه مع غنيته عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا
هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا وقع اليه مهر يصلح
للحرة والامة فقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى
تاثيرا من قياس الشافعي اي زيادة محل حل العبد على حل الحر في
المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق
دونه لانه في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف
وهو الحرية ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة
وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر
فاذا اجتمعا تصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة
تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم
الحر المسلم على امرأة وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة
فكذا يصح نكاح الامة اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم

نكاح الحرة التي هي على هذا الدين وكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة
التي هي على هذا الدين فهذا اقوى لان الرق منصف لا محرم
كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق لا يشبه الحيوانات
والجمادات بواسطة الكفر في هذا الشبه قلنا ان تمام الشبه
بالجماد من حيث الذات فاوجب هذا الشبه التنصيف في اختصاص
النعم التي تختص بالانسان فطرف الحل يقبل العدد بان يحل للحر اربع
وللعبد ثنتان وطرف النساء يتنصف باعتبار الاحوال فيحل
الامة متقدمة على الحرة لا متأخرة فاما في المقارنة فقد غلب الحرمة
كما في الطلاق والعدة اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال
يقبل التنصيف بالعدد فحل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر
اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا تحل
لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيفها لزوج الواحد فاعتبرنا
التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها
وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت معا ونزل لا يصح ايضا
تغليبا للحرمة كما في الطلاق والعدة وقد ثبت بهذا ان كل نكاح يصح

للحرة

للحرة فانه يصح للامة اذا لم تكن متأخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح
للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم تكن على الحرة وقوله كما في الطلاق
فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليبا للحل لان الزوج
اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة
الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في
مسح الراس لان المسح فيه التخفيف وفي اثر الركن في التثليث
الثاني فوق ثلاثة على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا النوع
في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم
ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب
التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال يعني تعلية اي بالاكمال وهو
الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين
هذا الوصف اعتبره الشرع في الودايع والمغصوب ورد المبيع بيعا
فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين
عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة والمغصوب وكذا
لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان انه

البر و جب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكما في الغصب
فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تخفيفا للجابر لمثل تقريبا
وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اي ان كان المثل التقريبي وهو
الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المط وان لم يكن مماثلا
في الحقيقة يكون الحمل التقريبي فضلا من تلك المنافع لان الاعيان
الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدي
اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب
الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان
اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم توجب
الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل
والوصف فالاول اسهل من هذا وقلنا التقييد بالمثل واجب
في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع
الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف
المال المعصوم جائز في الجملة كما في اتلاف العادل مال الباغي والحربي
مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى

عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة
الجور الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة
فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة بمقابلة مثل له لان الواجب
فيه قيمة عدل وهو معلوم الشريعة والتفاوت انما يقع بعجزنا عن
معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما
في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم
لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع
وهذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن دلك اي
اذا قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن ذلك المثل فان وقع
جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب
عن قوله ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف في
ان قل فائت اصلا بلا بدل فالاصل وان عظم فائت الى الضمان
في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان
الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان
بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل

يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوات تاخير والاول وهو فوت الموصوف
ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد يثبت بالتراضي مع عدم المماثلة
جواب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف
فالامثلة الثلاثة المذكورة في قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا
في صوم رمضان وكمنافع المغصوب وردناها لترجيح القياس
على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول
فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي
وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف
واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب
تعيينه كما في ساير المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان
صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين
في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد
بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية
المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن
بالعقد الى آخره لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور

قضاء

الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات فالذي ذكرنا اولى
وسوف يجيء الثاني والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي
عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الراس
مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان ذكر ما ليس بمسح
يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة مشروعة وليس
بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر
الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن
تكراره فهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع
ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور
عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس
وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا
كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان
انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم له لان
الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما لم

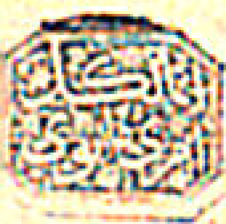
الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما وجد الوصف لم يوجد الحكم
فيسمى هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين
فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في ساير المبيعات
المتعينة وينعكس بدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير
متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى من قولهم كل ما
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال
لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا
الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال
السلم غير الربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا
كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه
وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مما لا لو قوبل
بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال
كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما
كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما
بحيث ينعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب الظن

بعليته

بعليته مما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير واما اعتبار
للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى التاثير
العلل وهو الثلاثة الاولى اقوى من العدم عند العدم مسئلة
اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي
الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي كما تعارض
في هذا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم
من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا هو يرجح
الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم
فان الترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي وكذلك
لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون
النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى
فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما
على الآخر فالشافعي يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة
فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان
وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك عرضي هو الذات

ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الشرع وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار
والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم
بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي
وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف
العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكروا له
امثلة اخر فيما ذكرنا كفاية **فصل** ومن الترجيح
الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان
الاخ المشترى لا يعتق عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن
العم بوجه كحل الزكوة وحليلته وقبول الشهادة ووجوب
القصاص وهذا باطل لان المشابهة وصف واحد مؤثر في الحكم المط
او مرتبهما اي من المشابهة في انه وصف غير مؤثر ومنها الترجيح
بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار
لهذا لان الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح
بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء الا وجهين ذات جزئين ولا اثر

لهذا



لهذا مسئلة يترجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل
حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولا تركنا الاقل يلزم
من تركه الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة
ولا يمكن الجمع بينهما لاجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر
او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل يلزم من ترك الكل
او الاكثر لا عند ابي ح وابي يوسف لما ان كل دليل مع قطع النظر
عن غيره مؤثر في وجود العين وعدمه سواء وايضا القياس على
الشهادة فانه لا يترجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف
على قوله لان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على انه لم
يترجح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يترجح بحيث
يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على
انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح
بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود
في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود
على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف

الاخ لاب وام فانه يترجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة
اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب والحيز متحد
اي حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة
فيحصل بهما اي الاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف
الدليلين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيترجح على
الاضعف فلا يترجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل
ح هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل
فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما
اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب
وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح
بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة
على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض
المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان
الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل

بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع
واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال في
الحروب ونحوها فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل
واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها
بل واحد قوي يغلب الفا من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل
الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر
وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه
بلا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا
بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان
هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء بين قيد
الاول هذا هو الاصل فاحفظه وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس
آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا نرجح ومعناه انه اذا كان العلة
في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما ادّيا الى حكم واحد كما ان علة الربوا
عند الشافعي الطعم وعندنا الكيل والطعم والادخار فكل واحد من العلتين
يوجب تحريم الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا

واحد لكن المقيس عليه متعدد فانه لا يكون قياسان بل قياس واحد مع
كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل نوع
علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والآخر عشرا فالدية
نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والثلث في الشفعة فلا يرجح صاحب
الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك
لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فيقول حكم العلة لا يتولد منهما
ولا ينقسم عليهما المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول
بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية
وهي التي يحصل المعلول منها فان المعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد
والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت
بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد

شرطه
ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة
متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال
الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب
وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم

بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله
في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولا تعدد
للحقوق بلزوم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان
القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف
الحكم بالنسبة الى شخصين جائز كما كان في رسالة رسولين على قومين
ثم اختلفوا فقال بعضهم يتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب
التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لوجب
تخيير الاختيار ولسقوط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم
ان جميع الاجتهادات تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او
يختلف فيكون متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر
جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وقول ابن مسعود رضي
ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان القياس
بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان مختلفان في حادثة لا يتعدد
الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى اي كيف يتعدد الحق اذا وردا في معنى

نظير حلي النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على
المضروب والشافعي بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان
كلا منهما مصروف بالحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه
وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين
فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون
احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد
في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى
لا يدلان على حقيقة مدلول كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا
ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد
دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا
بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يبتني جوابا عن قول
المعتزلة ان المجتهدين كلفوا الا بان اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل
ولذا لا يوجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما
حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطي للكعبة فلانها غير مقصودة
لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو جهة امر فاقيم غلبة ظن

اصابتهما ثم اختلف علماءنا في المخطي فعند البعض مخطي ابتداء وانتهاء
اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ
في الحديث ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم
لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المنقول لقوله عم فدل هذا
الحديث على ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا
من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث
وقصته في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء
مخطي انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله
واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب
بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو
حقه مستجمعا شرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار
وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون
مدلوله قطعيا البتة لقوله تع ففهمناها سليمان الآية سمى عمل كليهما
حكما وعلما لكن سليمان عم خص باصابة المطلوب وتخصيصه لا جرم
يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله

لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او
المن وخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة
الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فقوله لولا كتاب
كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا
فلا يستحقون العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد بعد سبق الكتاب
والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا والله
اعلم بالصواب **القسم الثاني** من الكتاب في الحكم
ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر وهو المحكوم
به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف وتورد الابحاث
في ثلثة ابواب باب في الحكم اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق
مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو
قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر او يكون كالحكم
بان هذا ركن ذلك او سببه او نحو ذلك اعلم ان المراد تعلق زائد
على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به لكون الشيء ركنا للشيء
او علة او شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام

اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة
ونحوهما فانهما صفتان لفعل المكلف او اثر له والثاني كالملك فان
الملك ما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة
والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او لا كالعزيمة
فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها
اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان
يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في
مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب يكون الفعل بحيث لو اتى به يثاب
ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي
وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول
اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنياوي
في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات
الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنياوي يسمى صحة وكونه
بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه و
شرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في

في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ يترتب عليه الاثر كالملك فبيع
الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما التي
اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير
مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي
فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك فان كان
هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي ف
فرض وبظني فواجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في
الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اي ان كان
الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا
فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا
لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد اما مأولا
فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تع
والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد فان الكتاب ينقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل

كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه
محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا
بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا اي
الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل
اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى
القطعي والظني فيصح ان يقال الصلوة الخمس واجبة والسنة نوعان
سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان و
الاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عم
في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عم
عند الشافعي وعندنا تقع على غيره ايضا فان السلف كانوا
سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن
الزوائد وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه متبرع فيما لم يفعل
فلا ابطال لما اداه تبعا وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تع
ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تع فوجب صيانته ولا سبيل
اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالتزم حج بالمؤدى.

اولى بعز العكس دون العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانته مما
صار بتركه تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى بالوجوب اى صيانة
ما صار بتركه فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا
قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال بتقدير حال كونه
مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه
منشاء الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة واما حرام لغيره
كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له
فى الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل
لعدم المحل فيكون المحل هناك اى فى الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا
فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق
المحل وقصد به الحال كما فى الحرام لغيره فهى الحرام لغيره اذا قيل
هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام
واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل و
قصد به الحال فالمجاز فى المثال الاول وهنا فى المسند وهو قوله
حرام اذا اريد منشاء الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه

وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند
محمد بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير
القطعى كالواجب مع الفرض واما الثانى المراد بالثانى ان لا يكون
حكما اصليا اى يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع
من القسم الاول اى الذى هو حكم اصلى فى مقابلتها اى فى مقابلة
الرخصة يسمى عزيمة وهى اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب
او سنة او نفل او غيرها والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة
احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم
فى المجازية من الآخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق
بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا
لكن احدهما اتم فى المجازية انا ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر
اما الاول اى الذى هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من
الآخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اى
بالقطع او بالقتل فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو
الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائمة فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا

ايضا لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله لا يفوت
معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة
وبذل نفسه حسبة فى دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير
والافطار ونحوه من العبادات اى اذا اكره على اكل مال الغير او
على الافطار فى رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففى هذه
الصور له ان يعمل بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى
والثانى اى النوع الثانى من رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة
ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار
وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سبب
تراخى حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى الى ادراك
عدة من ايام اخر فالعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة
نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى يعنى
ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل
فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة وتفويت منفعة
ليس تختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس له بذل

نفسه

نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اذ ان يضعف الصوم
الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول
احق بكونه رخصة من الثانى لان فى الثانى وجد السبب للصوم
لكن حكمه متراخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار
شبهة كونهما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم
والحرمة قائمان فالحكم الاصلى هو الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة
الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث
اى الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد من الحقيقة
من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان
الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا
لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا
فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة
كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى
رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع
لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا

وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنالك
في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تع الا ما اضطررتم
فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم
في الثاني اما هنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تع وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص لم يبق محرما في حال
الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا
صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عم ان هذه صدقة الحديث
روي عن عمر رض انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رض
لان القصر متعلق بالخوف قال الله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على
ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال
عمر رض دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل
عمر رض وكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة
والبيان فالتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل

الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص
فهنا اولى اي في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الشرع
اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد
اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر
رخصة اسقاط والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون
الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما متضمن
رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي
غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة وان كان
اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض
ساو فيهما واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق
شيء بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن
والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في باب القياس فعلة والا فان كان
موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا
فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة واما الركن فما يقوم به الشيء
وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد

والتصديق ركنا اصليا فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفا
المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شي اعتبره
الشرع في وجود المركب لكن اذا عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه
عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقوام الاكثر مقام الكل من هذا الباب
وهذا نظير اعضاء الانسان فان الراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه
واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص بانتقاصه واما العلة فاما علة اسما
ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه
هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع
المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول
كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اي بين العقلية والشرعية فقالوا
المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق
بالشرط على ما ياتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار
من حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى
لكن الملك ليس في عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم
فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال

وجب

وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على
انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث
عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة
متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من
غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه
اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان
التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما كانت
الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة
التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حيث العلة تكون مشابهة للسبب
لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله
ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب
مضاف كانت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب
وكذا النصاب حتى يجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة
لانه في اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى

يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابهة بالاسباب
لان الحكم متراخ الى وجود النماء فلو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب
علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية كان
النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لان النماء لا يستقل
بنفسه بل هو وصف قايم بالمال فلا يجب ان يكون النماء تمام المؤثر بل
المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب
كان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف
قايم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا
بنفسه هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء
شبهة العلية كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه
يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله
وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى
لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه السبب من حيث انه تخلل
بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى
لا حكما امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى

لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف و
النصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الاصول انها علة اسما
ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب
فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه
الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب
ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب
لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام العلة التي تشبه
بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة
التي تحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير
ولا الترتيب لا يوجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة
اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد
الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فيحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة
ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مع مشابهتها السبب كما في النصاب
ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب
بدونها كشراء القريب والظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى

وهكذا الكفارة شبيهة بالسبب وأما ما له شبهة العلة كجزء العلة فيثبت به
يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت بأحد الوصفين وهو إما القدر أو
الجنس وأما معنى وحكما كالجزء الأخير من العلة كالقرابة والملك للعتق إذا
تأخر الملك يثبت الحكم به أي العتق بالملك خاصة لجزء الأخير للعلة فيثبت
الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فإن نية الكفارة عند الإعتاق
فيعتبر النية عند الشراء ويضمن إذا كان شريكا عندهما أي عند أبي يوسف
ومحمد ولا يضمن عند أبي حنيفة والخلاف فيما إذا اشترياه معا أما
إذا اشترى الأجنبي نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لأبي حنيفة
أن في الأول رضي الأجنبي بفساد نصيبه حيث شارك القريب ولا يعتبر
جهله وفي الثاني لم يرض فإن تأخر القرابة يثبت بها أي يثبت بالقرابة حتى
يضمن من تملك القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما إذا ورثا عبدا
ثم ادعى أحدهما أنه قريبه بخلاف الشهادة أي إذا شهد ثم أحدهم واحد
لا يضاف الحكم إلى الشهادة الأخيرة بل إلى المجموع فإنهما رجعا يضمنان النصف
فإن الحكم يثبت بالمجموع لأنها إنما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما وأما اسما
وحكما وهي ما بإقامة السبب الداعي مقام المدعو إليه كالسفر والمرض

فإنهما أقيما مقام المشقة والنوم أقيم مقام استرخاء المفاصل والمس
والنكاح مقام الوطء أي المس والنكاح يقومان مقام الوطء في ثبوت
النسب وحرمة المصاهرة أما في الثلثة الأول فلم يذكر في المتن المدعو إليه
لظهوره وبإقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله
إن أحببتني فأنت كذا والطهر مقام الحاجة في إباحة الطلاق واستحداث
الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي إلى ذلك أي السبب المفضي
لإقامة الداعي مقام المدعو إليه والدليل مقام المدلول أحد الأمور الثلثة
المذكورة في المتن إما دفع الضرورة كما في إن أحببتني وكما في الاستبراء
وإما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات وإما دفع الحرج
كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة
أن في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فإن الوقوف
الغير عليها محال فالضرورة داعية إلى إقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة
أما المشقة في السفر والإنزال في التقاء الختانين فالوقوف عليهما ممكن
لكن في إضافة الحكم إليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي ينبغي أن يكون قسمان علة
معنى فقط وعلة حكما فقط فلذا جعلوا الجزء الأخير من العلة علة معنى

وحكما لا اسما بكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما فالقسم الذي
ذكرناه وسموه شبهة العلة لجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة
اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي
مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى
وايضا لما اراد بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار
مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم
علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب
كوطء الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها
وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية
بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص
عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمروا
فاقتص ثم رجع الشاهد لانه لا جزاء المباشرة وشهادته انما صارت
قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة مضافة
الى السبب فحينئذ يكون اي العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف
الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على السرقة وعلى حصن

في دار

في دار الحرب اي لا يضمن الدال على السرقة السارق ولا يشترك
في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب
والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة و
الغازي في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب
ولا اجنبي اي لا يضمن اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها
حرة فتفعل واستولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما
اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع
والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان
لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن
اذا تقررت بافضائها الى القتل اي تقررت ازالة الامن وانما قال
هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي
ان يضمن بمجرد دلالته لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال
انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل
الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة
الامن سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس

بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال المسلم لا يضمن فان كونه
محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن وصيد الحرم
اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد
عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى الصبي سكينا ليمسكه للدافع
فوجأ به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي
وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه فان سقط عنه
من يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب
وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق
والنذر المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبدي حر ان دخلت فلله
علي كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق
ولزوم المنذور لانها ابدا لا توصل اليه لان الشرط على خطر الوجود
اي لان هذه الامور المعلقة بعينها لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها
سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها
اي اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث ولكن

اليمين

اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم
اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط
يصير ايجابا للسابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث
علتها وعند الشافعي هي اسباب في معنى العلل حقا فابطل التعليق بالملك
اي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت
حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل
الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كما في النصاب
قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة
الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنها ما هو سبب مجازا وهذا يتبين
في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن الملك
وكان عند وجود الشرط فيتحقق الوجود لبعض التعليق شرطنا وجوده
في حال البقاء بل من جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسألة اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى
ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر

لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك
عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لان زمان وجود الشرط
هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق
فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك
فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق
وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق
على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق
صح ثم لا يبطل التعليق زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله
زوال الحل ايضا والمراد من زوال الحل وقوع الطلاق الثالث من قوله
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت
للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت
في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف
اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كا

يكون مانعا الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل
لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال
الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها فالحاصل
ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على
وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح
اما الطلقات التي يملكها بنكاح بعد الثلث فالمراد اجنبية
من الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالزوج فان البر فيه مضمون
لوجود الملك عند وجود الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة فليس للجزاء
شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى ابقاء تلك الشبهة ليكون البر مضمونا
المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت
في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا
يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب لوجوب الايمان بالله تعالى
حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا
دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما
وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال

ومعنى ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف
وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع
هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان
فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب
بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه وللصدقة
الفطر راس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عم ادوا عمن تمونون
وعن ابا لامتناع الحكم عن السبب ولانه يجب عليه فيؤدي عنه كما في المال
والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت
الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الراس والاضافة الى الفطر
يعارضه الاضافة الى الراس وهو يحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف
الوجوب هذا جواب عن سؤال وهو ان الاضافة اية السببية في
الصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة
تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية
الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف
الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف فايضا

وصف

وصف المؤنة اي في قوله عم ادوا عمن تمونون يدل على سببية الراس
وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية
بحقيقة الخارج وهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو
نماء الارض قال من الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء
من الخارج فاشبه الزكوة وانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي سببه
الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة
فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد
فصار سببا للذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت وصف العبادة
في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج
عندنا خلافا للشافعي وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط
وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل وللكفارات
ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات
البقاء المقدور اي للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات
المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم

ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة
يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم
كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو
الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثيره بلفظ اشتريت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل
ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يختص
باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو اما حقيقي كالشهادة للنكاح
والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التي
اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم
واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف
الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا
مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود
التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته وآخران
بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع
الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار

علة فان قال ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله
احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه
ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي ح لان القضاء بالعتق
ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق اي العلة
قضاء القاضي وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء
على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين
وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق
التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق
بحل العبد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين فيما
شهود الشرط ومسألة القيد والتنبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة
تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر اذ علة السقوط هو الثقل
لكن الارض مانعة عن السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم
تبين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان
الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان
لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان

فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر و
اشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط
في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل
قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي
هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط
يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد لان
فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان
كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للماء
لما انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن
الارسال واذا قال المولى سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له
اي للحافر لانه ينكر صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط
فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب
علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فان اولهما وجودا
شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس
تطلق خلافا لزفر صورته ان يقول اذا دخلت هذه الدار وهذه

الدار

الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى
يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا
لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا
في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد
هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا
علة الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متأخرا اقول ما ذكروا فيه
ان الشرط امر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى
ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح
والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان
والبدن لها فان الشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي
فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فيكون الاحصان
متقدما لا يدل على انه ليس بشرط هذا الاشكال اختلج في خاطري وجوابي
عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون
الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون
متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر

او في تمامه وهو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة
فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم
فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط
علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت
بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة
ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت
ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا
في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء كان ينبغي ان يثبت
ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه
اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا
لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا
على عبد مسلم زنا بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة
على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان
فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به
دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا يثبت بشهادة

الرجال مع النساء فانها لا يثبت العقوبة وههنا لا يثبتها لان الاحصان
ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ورفع انكاره
فهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على
المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم
فهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكافر تتضمن في هذه الصورة
ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح
لذلك اي لا تصلح شهادة الكافر للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه
ورفع انكاره وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة
فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة قالوا ان شهادة القابلة على الولادة
تقبل من غير فراش اي في المنكوحة والمعتدة في عدتها زوجها ولا حبل ظاهر
عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار
الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين
الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما
النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق
السابق وعند ابي ح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب

مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلاثة
وهو اما الفراش واما الحبل واما اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة
طلاق تقبل شهادة امرأة عليها وحدها اى فى حق الطلاق عندهما لان
ما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها الا عند ابي ح لان الولادة
شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اى لاثبات الشرط
ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى الحلة فانه يشترط لاثبات
الحلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى
اى شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه
الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق
لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما فى
شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر فى حق الرد فان شهادة
المرأة لا تقبل فى حق الرد وان كانت مقبولة فى حق البكارة والثيابة
فكذا هنا لم يحلف البائع وقال الشافعي الاصل فى المسلم العفة والقذف
كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اى كونها كبيرة اى يثبت
بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة

عند العجز فيكون العجز علامة الجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم
شرعي سابقا عليه اى على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط
الشهادة عند الشافعي وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف
بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف
الجلد اذ هو فعل حسي اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة
البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق
اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز
يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق
العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة فكان ضد ما قاله فى ذلك القذف
قلنا القذف فى نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة
اى حسبة لله تعالى وهو اى القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى
زمان يمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اى
لرد القاضي شهادة الرامي والعفة اصل لكن لا تصلح لاثبات رد
الشهادة لما عرفت ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم
اذا اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد ح

شهادته ويجلد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة على الزنا
بعد ما جلد الزاني لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اي رد شهادة الرامي
ولا يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة
في درء الحد باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس
له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق
حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام
وهو سبب لوجوب الحد وكالحل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح
وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف
قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي
مع وجود الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد
ان يكون كذلك لا يخ من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل
اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي
وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب
الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه
ليس سببا لحكم شرعي كالاكل فان كونه متعلقا لحكم شرعي ولان

الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو
متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالبيع فانه مباح وسبب للملك
والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي
كالصلوة والوجود الشرعي بحسب الاركان والشرائط اعتبرها الشرع
فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية
يسمى صحيحا والا ففاسد اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى
فاسدا وان لم توجد اي الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح
باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت
الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما
حقوق الله تع او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او اجتمعا
فيه والثاني غالب فحقوق الله تع ثمانية عبادات خالصة كالايمان
وفروعه وكل يشتمل على الاصل والملحق به فالايمان اصله التصديق
والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تع و
عند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق
والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقهما اي الاقرار

في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته
وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها
كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدا على المسلم لكن يبقى
لو بقيا اي لان الخراج لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لو بطل
بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالبة على ما سبق انه مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة
كالعشر فلا يبتدا على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم وعند
ابي يوسف يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة فالكفر
ينافيهما من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف عليه
اي العشر اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا
قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف
ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر
اما الخراج فلان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل
وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة الا للتعقيب وهي الفاء
يرجع الى القول والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل

من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه شرع في الجملة وعند ابي ح ينقلب
خراجا لان التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو
الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعيانهم
لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم
الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس
الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث
بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ
مقصر فيلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا يثبت حرمان
الميراث في القتل بسبب كحفر البئر والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان
الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
فلا يجب على المسبب بخلاف اليمين لانها اي الكفارات جزاء الفعل
الصبي اي لا يجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا
للشافعي فيهما اي في المسبب والصبي لانهما عنده ضمان المتلف وهذا
لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا يجب الكفارات على الكافر لكون صفة
العبادة فيها اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الفطر فانها

فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اى الظهار منكر من القول وزور
وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عم فعليه
ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطى ولان الافطار
عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن
فيه شبهة الاباحة ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع
هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه
فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا
الزاجر بالوصفين اى العبادة والعقوبة وهى اى الكفارات عقوبة
وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شانه اى ما يكون
عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس
اى لم نجد فى الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا والغاية
هذا جواب الخصم لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود وتفريع
على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء القاضى فى المتفرد اى
المتفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته وقضى ان
اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا

خلافا للشافعى وسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا
اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما
اجتمع فيه والاول غالب حد القذف لما اجتمعا فيه والثانى غالب القصاص
واما حد قاطع الطريق فخالص حق الشرع عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى
اصل وخلف ففى الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
فى احكام الدنيا اى صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل فى احكام الدنيا ثم
اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اى
اى لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل وهو
اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية ثم
تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اى اذا عدم
الابوان وكذا الطهارة والتيمم كذا اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص
اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء
الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضرورى
اى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى عند العجز يقدر ما يندفع به الضرورة
حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وعنده لا عطف على عندنا لم يجز فى انه

بنجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بماء يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم
بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذ ثبت
العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه
خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول
الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة
المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر التيمم خلف
عن التوضئ فلا يجوز لان المتوضئ صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني
صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي
بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب
منعقدا للحكم ثم عدمه لعارض كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس

باب المحكوم عليه ولا بد من اهلية للحكم وهي

لا تثبت الا بالعقل وهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي
اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل
الذي اخبر النبي عم انه من اوائل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة
فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس

الانسانية مع هذا النور العقلي وهو لطريق يبتدأ به فابتداء درك
الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس
الباطنة وهي بمنزلة تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك
الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا
التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يتوصل
الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب
وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف
اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس
كما ذكرنا في المتن وهذا انما يناسب ما قال الحكماء والتفصيل هيهنا مسطور في كتب
الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول ما خلقه الله تعالى هذا الجوهر و
قد قال عم اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر
الذي اخبر النبي عم انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما في
قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض
من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه

ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج
ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين
من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هنا النور المعنوي الذي يحصل باشراق
ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية
النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكر في المتن فيسمى الاول
العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع
العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله بمبدا ويلزم من هذا الكلام
ان يكون للدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية
ونهاية درك الحواس بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس
ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة
والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو
الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر
الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم
ثم المفكرة وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما

وتركب

وتركب بينهما تركيبا وتسمى مخيلة ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا امر
هنا انتزع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهنا بداية تصرف النفس
بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تع ثم معلوم
النفس اما لا يتعلق به العمل لمعرفة الصانع وتسمى علوما نظرية واما
يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما
هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا
التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر
فانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ما خير عندها
وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير
وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة
واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها الخير والشر اذ لو كانت
عارفة لحركته ثم علم من عدم معرفتها العدم قابليتها اذ لو كانت قابلة لكانت
ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل
وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس
فذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس لذلك الفيض

والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية
بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة ثم يتدرج من النقصان الى الكمال
بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشد تناسبا
بتلك الجواهر ويزداد استضاءتها بانوارها واستفاءتها مغانم آثارها فالقابلية
المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب
لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصولها كما ذكرنا انه مناط التكليف
متعذر فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية
التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب
الامر الكلام في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل
هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل
وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا معذبان و
عند الاشعري معذوران فلم يعتبر كونه شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان
الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل
ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة
الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة و

وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطأ
في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس
بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الاحكام
كما نرى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار
دليلا على التوسط بين مذهبي الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما
التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما
معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها فهو وحده
غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء
على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه لتوجيه
العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على
الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في
المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة
جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه
اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط جعلنا مجرد العقل كافيا للصحة
وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة اذا غفلت عن الاعتقادين

لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وابن كرتيين. فانها ان لم تدرك
المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال
لكن ان لم تمضت عليها انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد
عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه
فكذا الشاهق اى لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده
يكلف ولا يضر قائل الشاهق ولو مثل مدة التجربة كانه لم يسلم يجب عصمة
بدون دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية ضربان اهلية
وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد
وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تع و
اذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تع وبين
بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تع وربوبيته والاشهاد عليهم
يدل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب لله
سبحانه وتع على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب
عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان

الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر
فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر
لما هو في الحقيقة سبب الخير والشر وهو قضاء الله وقدره واعمال العباد
فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير
او شر والزمناه علة لزوم القلادة العنق اى لا ينفك عنه ابدا
فدلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله
في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف
لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تع وحملها الانسان فهذه الآية
تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه ففي
هذه الآيات الثلاث ان للانسان وصفا هو به اهل لما له وعليه وفسر
الذمة بوصف يصير به اهلا لما له وما عليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف
يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون
هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي
يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وغيره وقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فقبل الولادة

لانه متى وجد نصحه يجب له الحق لا يجب عليه فاذا ولى يصير ذمته مطلقة
لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن
اداءه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا
يجب لهي على الصبي وهذا اهم من قوله فاذا ولى لان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن والاعواض
كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجية نظير الصلة التي
تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب فلا يحمل العقل اي
لا يحمل الصبي الدية فان كان عاقلا وهذا الكلام ابهام لانه يشبه ان يكون
جزاء لانه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة
كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو
قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهر لان
الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال ولا يحتمل
النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما

اجزا

اجزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر
والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداءه يجب و
ما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض مما فيها يظهر
ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف
الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون
اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منهما
اي عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فيستقل الى الخلف اي
ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج
في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم
لانه اي الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية فقاصرة
وكاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت
بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة
القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة
بالعقل الكامل وهو عقل البالغ الغير المعتوه فما يثبت بالقاصرة
اقسام لحقوق الله كالايمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عم مروا

صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرًا
وانما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب
والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب
والصبي اهل التاديب ولانه عطف على قوله لقوله عم اهل للثواب
ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر اي بحجر الشرع
وقوله ولانه اهل للثواب وقوله ولان الشيء عطف على قوله لقوله عم
وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم اداءه
وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى الكفر
الآخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا
عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث
عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما
ضرر فاجاب بانهما يضافان الى الكفر الآخر لا الى اسلامه وايضا
من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له
وهو سعادة الدارين الا يرى انهما يثبتان تبعا ولم يعد ضررا
حتى لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الابوين اذ تصرفات الاب لا يلزم

الصغير

الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد
علما فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانهما من الاعتقاديات والاعتقاديات
امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا
لانها تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام الفقهية
في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت
وان كان ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها
يلزمه تبعا ايضا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين
وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد فما
كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان آجر المحجور
الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس
لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور
حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في
عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن
اي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي
لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الصغير

يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ
سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم ياذن الولي
اذ فيه تحصيل اعتبار الادمية وتوسل الى دركه المضار والمنافع والاهتداء
فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف
على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه
وان اذن وليه ولا مباشرته اى ولا تصح مباشرة الولي الطلاق
والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال
الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه ثم
فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اى لما كان
صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضي صح
ليلزم فى ذمة المستقرض ويأمن هلاكها وما يتردد بينهما اى بين النفع
والضرر كالبيع والشراء ونحوهما من حيث انه يدخل المشترى فى ملك المشتري
نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر يصح بشرط راي الولي لانه
اى الصبي اهل الحكم اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي
يحصل بهذا اى بمباشرة الصبي وبراي الولي ما يحصل بذلك

اى بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود
ثم هذا اى تصرف الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر
عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول براي الولي فيصير
كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي
اى بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش ففى رواية يصح لما قلنا انه
يصير كالبالغ وفى رواية لا لانه اى الصبي فى الملك اصيل وفى
الراي اصيل من وجه دون وجه لانه له اصل الراي باعتبار اصل العقل
دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اى شبهة
انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال
الصبي بالغبن فاعتبرت اى شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو بيع
الصبي من الولي وسقطت فى غير موضعها اى فى غير موضع التهمة و
هو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة
بطريق انه اى تصرف الصبي يصير براي اى براي الولي كمباشرته
اى الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اى لا من الولي ولا من الاجانب
فاما وصيته اى وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث

قال النبي عم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس اي يمدّون اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها مرددة اشكالا وهو
ان الوصية نفع له لانها سبب الثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام
حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث
وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الارث
شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها
شرع في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان
ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها
تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

فصل

الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها
الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال
على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاة
القدرة ولهذا عصم الانبياء عم عنه وحيث لم يمكن الاداء سقط الوجوب
لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي
اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم

عند ابي يوسف هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون
اذا عرض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد
لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد
مسقط وغير الممتد غير مسقط في كل واحد من الصورتين الممتد مسقط
وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم
وليلة بساعة وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات ستا وفي الصوم
بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد و
عند ابي يوسف اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة
واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وكذا لا يكون حجرا وانما قال
هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد
انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام
لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح
تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه و
يصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال
في الاموال لما قلنا في الصبي في فصل الاهلية وهو قوله لحقوق العباد

ما كان منهما عزما وعوضا يجب ولما بينا انه اصل لكن هذا العارض من اسباب
العجز وانما هو من الاحوال فيفسد عبارته ومنها الصغر انما جعل الصغر
من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر ليس
لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضي الصغر فعرف بالعوارض
على الاهلية هذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسان ويكون منافية للاهلية
ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولم يفته ثم فالاصل
ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهو ان يكون
من مبدا فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة
منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون لكن بعد
يكون له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه
ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا
اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف و
العهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيبا لقوله لكن التكليف
والعهدة عنه ساقطان ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما
ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء

انما قلنا هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل
يعجل باخذ الميراث فيجزى بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشرع
فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس
بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية بالرق ومنها
العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء
ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امراة
المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر الحرمان افاقته كما يؤخر في الصبي الى زمان
بلوغه عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي
والفرق بينهما اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها
النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكن لما كان من جهة صاحب الشرع يكون
عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد
وهو اما ان يقع فيه المراد بتقصير كالاكل في الصلوة مثلا فان
حالة الصلوة منكرة واما لا بتقصير اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم
او بجرح انه لم يكن فعلا للانسان كما في الذبيحة والاول ليس به عذر بخلاف
الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم

وسلما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب
لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده
قال عم من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات
النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار
فاذا قرا في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه
لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة
والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب وهو
ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا
لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي
البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه
شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان
الاغماء فوق النوم لامكان التنبيه والانتباه في النوم في غاية السرعة
واما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في
كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا
بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء

وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء عما سكن اليقظة اشد
من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا
كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج ولما كان
نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات
كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان
حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر
وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل
جزاء عن الكفر فيكون حق الله تع لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء
عرضة للتملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول
النسب بنصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق
الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا
الاعتاق عندهما لعدم تجزي اثره اتفاقا فعتق البعض معتق للكل
عندهما وعند ابي ح متجز اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما تصرف
في حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد
شطر العلة ففي الابتداء ثبوت محض حق العبد ثم ثبوت حق الله تع وفي البقاء

على العكس حتى اذا زال اى زوال حق الله يتبع زوال حق العبد اى زوال
حق السيد يتبع زوال حق العبد فحق البعض كاتب عنده الا فى الرد الى
الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري
ولا يصح منهما الحج اى من الرقيق والمكاتب حتى لو اذا اعتقا وجب الحج
عليهما ولا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما
ملك المولى الا ما استثنى فى الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة
ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفى الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح
والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة
سواء كانا قنين او المأذون او المحجور اذ ليس فيهما الا القطع وبالقائمة
من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابى ح مطلقا اى فى القطع ورد
المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى حق القطع دون
المال وينافى كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية
فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة و الكسب
فيباع فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك اى اذا استهلك مال انسان
والنكاح اذنا فى ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن و

وجز

ودخل بل يؤخر الى عتقه وينتصف الحل فتنتصف المحل فى حق الرجال اى محل
الحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما سبق
اى فى فصل الترجيح اى تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل
اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحد لا تقبل اى التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن
اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع
المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد يعتبر
مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته
فهذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين
وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال
ناقصا عنه منتفيا بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا
فى قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا فى المهر و
السرقة وهو عشرة دراهم واما المرأة ففى ملك احدهما وهو المال
دون الآخر فينتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك غير
المال وهو ملك المتعة كالنكاح والثانى ثابت للعبد والاول ناقص

لا شئ يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن ديته
لا نصفها اى اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه
ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها
دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع
على هذا التقرير في خاطري اعتراض قلت لكن هذه العلة لا تختص
بالدية وايضا توجب الاكمال فيما سوى باب الازدواج اى لو كان العلة
لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر واجبا ان لا يختص هذا الحكم
بالدية بل يكون مطلقا في جميع الصور ولا يكون الرق منقصا لشيء
من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكرنا
ان واحد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون
كل ما سوى باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم انا
ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت
ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته
لان المعتبر فيه اى في العبد المالية فلا ينتصف لكن في المالية
المساواة بالحر فينقص وهو اهل التصرف في المال حتى ان المأذون

يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعي لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم الاذن لسائر الانواع
وعنده لا بل يختص بالنوع الذي اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا
للملك لم يكن اهلا لسببه وعندنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء
ما يجب في ذمته وادنى طرق القضاء اليد على انها اى اليد ليست بمال فلا يؤثر
الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالكا
وهو الحكم الاصلي في التصرفات اى اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات
فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع
الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد
ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة
هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والافضاء
الى التنازع والتقابل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات
ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة كمال ملك اليد فبطل ما قال
لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون
خاليا عن المقصود لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد

فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا
اي مقصودا بالذات وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا كان
كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما
شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم
اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا للملك الغير المقصود
لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد تثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي
يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل
في الملك اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع
الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شراء الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل
مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي المأذون في حال البقاء الاذن
بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون
اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحابى
محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى
دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى
كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال

ففي

ففي حال الصحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن
العبد المأذون عبدا اشتراه من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون
الاول لا يحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل
الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا يحجر الثاني كالوكيل
اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل
عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل فيه بخلاف المأذون
لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانهما اي العصمة
وقد ثبت عن حوزة وهو معصوم الدم بناء على الاسلام والدار فيقتل
الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج ان منافعه
ملك المولى الا ما استثني فلا يستحق السهم الكامل ويتنافى الولايات كلها
فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون
فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى
كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه
ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وبيانا في ضمانه
ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي يجب

على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية
صلة في حق الجاني فانه كانه يجب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المتلف
عن مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحجة
للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا
الى الاصل فان الارش اصل في هذا الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير
كالحوالة اي الارش اصل في باب الجنايات خطا لكن العبد ليس اهلا له لانه يجب عليه
الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار
رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش وفداء عن العبد لئلا يفوته العبد
صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد
اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة
حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان
الاهلية الاداء الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما عرفت
المرض وهو لا ينافي اهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه
بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق

حق

حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو
يرجع الى الموت والضمير في كان وفي فيوجب وفي اتصل يعود الى المرض
والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول
المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولكن لا
انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا
الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما ضمنا اي حق الغريم والوارث
وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل ففي مقدار مهر المثل
لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء
نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق
حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما
اذ لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض
ان احتيج اليه وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق
بالموت اذ لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الداين فيجب السعاية في الكل وان لم يكن
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين

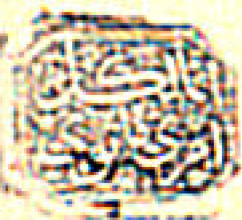
فيجب السعاية في الثلثين لانه حق الوارث والقياس في الوصية
البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات
ايام حيوته في القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث
اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه اعلم ان
الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه
حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اي الوصية للوارث
صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية
معنى بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية
لا صورة لان صورته صورة الاقرار وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وبشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي منها وتقومت
الجودة عطف على صورة بطلت في حقه اي في حق الوارث كما في حق
الصغار اي ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى
لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة
ومعنى في حقهم اي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة

ان ياخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض
الغرماء يشاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة والغرماء
بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب
بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط
في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث
المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد
تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة
فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ
من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق
الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب
الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن
في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا
فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين
لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته
قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل

تها دينه ومنها الموت وهو عجز كلي والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاولى
فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة
غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي العين
هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها
اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود
احدهما اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزمه للدين
مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا احفر بيرا فوقع فيها حيوان
بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث
واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم
ملكه حتى يترتب منها حقوقه وهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى
لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى
انقطاع اثر الكفر والحرية لاولاده واما المملوكية فتابعة هنا
فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب الكتابة
وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت
يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى

لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة
وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة
الى بقاء المملوكية فلا يبقى عقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية
تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية
رقبة يبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا للخلافة والخلافة
انما تثبت بسببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا ارثا
اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق اي بالموت
وانما تثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة
للميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال
للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن يقين قبل فان
فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت
بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاخلاف
كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين
علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز
بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم

لان تقومها انما يسقط لانه لما استغرقتها صار التمتع فيها اصلا والمال
تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت
يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى دون المملوكية فلذا
المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى
بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص
لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثأر عند انقضاء الجروح والميت
لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء
حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت
حتى يصح عفوه ايضا ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة
خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج
الميت صرفنا الى حوائجه ويورث منه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة
في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول
فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما
وضح الدليل في ديانته الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل

كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف
الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم
يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند الشافعي اي ديانتهم دافعة
للتعرض لهم لقوله عم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب
الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة لدليل التعرض والدليل الشرع في
حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب
لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب
الشرع العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما

بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة
العليل عند اليأس وصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة
ارتكاب المعاصي وفي تفويت الاعمال كما نطق به الحديث وقوله عم
امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله سنستدرجهم من حيث
لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال تع انما نملي لهم ليزدادوا
اثما ولهم عذاب اليم وقال تع نوله ما تولى الآية فيثبت عنده

اى عند ابى حنيفة تقوم الخمر والضمان باتلافهما وجواز البيع ونحوها
وصحة نكاح المحارم حتى ان وطى فيه اى فى نكاح المحارم ثم اسلم يكون
محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند ابى حنيفة
ان وطئه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب به النفقة اى
بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين
الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الاحصان
بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى
الحفظ فيكون فى ثبوتهما الحفظ عن التعرض ثم قرر ان ديانتهم تصلح دافعة
للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى فى الاحكام
التى تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع فى تلك الاحكام عندنا
فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب
التعدى الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب
اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على
ديانتهم فى باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم فى الربوا ليس هو
الحل لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالى على هذا

الجواب

الجواب نظر وهو انه ان اراد ان ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لم يرد
بان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا تكون
صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم
مثلا فانه لم يحل فى شريعة من الشرائع لان حله كان فى شريعة آدم عم
للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح عم فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب
اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال
حرمة الربوا مذكورة فى التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق
وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة فى كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما
فى كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية اجماعا فلا يوجب
ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما فى مجوسى خلف بنتين احديهما
زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم فى المقيس عدم وجوب
الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم
فى المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان فى الاصل والفرع
لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم
غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه

الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لو علته وكذا
الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فيكون
في اثباتهما اي في اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل
الضمان والحد انما يثبتان بالاتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي
ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل
كذلك واما النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية
ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته وكذا كون
ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن الثاني من المذكور وهو قوله كما في
مجوسي تزوج بنته ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الآخر
اي البنت التي هي ليست زوجته فيكون متعدية هنا واما عندهما
فكذلك اعلم ان ما ذكر من مذهبنا في ح اما على قولهما فكذلك ايضا
اعد باتهم دافعة للتعرض والدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح
المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة
آدم عليه لا يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة
آدم عم ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا

و

والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جايزا في شريعة آدم
عليه وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع
ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما
ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء امتزج دفعة والولدان من بطنين
مخلوقان من ماءين امتزجا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب
من اخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدى لم يحل الاقرب
فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت
الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة
للدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم
يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر
دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم
لا يكون مثبتا للاحصان فلا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم
وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح
في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها
قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوفين

والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطى
ثم اسلم فلهذا المعطوف قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم
من الدليلين المذكورين فمعنى الحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف
اما على الدليل الاول فظاهر وسواء نكاح المحارم ليس حكما اصليا
وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة ف
اما على الثاني وسواء حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح
لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب كالميراث اذ لو وجبت يصير
الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف
شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها
حكما اصليا في حقهم والجواب اى جواب ابي حنيفة في النفقة انها
لدفع الهلاك فايجاب النفقة ليس بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم
متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الممنوع حابس للزوجة فان
حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع
لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك
بل لها وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة

الدائمة

الدائمة بدوام الحبس قال واما جهل كما ذكرنا اى لا يصلح عذرا وهو عطف
على قوله فصار اما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اى دون الجهل الاول
كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل
الواضح لكنه لما كان متأولا بالقرآن كان دون الاول فلما كان مسلما
لزمنا مناظرته قال والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع
وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة
فيسقط ولاية الالزام فيجب محاربته ولم يحرم الميراث بقتل لان
الاسلام جامع اى بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا
والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اى
لا يحرم الباغي عن الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا
منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة
من وجه فلا يملك ماله ولكن لا يضمن الا بالاتلاف كما في غصب مال غير
متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب
عليه الضمان واما مالنا بعكسه لان القول بانه يملك مالنا مع القول بانه يضمن
في غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية

عمدا فان فيه مخالفة قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء
بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تع فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي في
على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقضاء
في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء
خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي واما عند
مالك فيقضي بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي
وفيه خلاف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا وحديث
العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق باقرب
وسواء الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ
قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او للاجماع واما جهل
يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به اي بالوضوء

ذاكرا

ذاكرا عدم صحة الظهر ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر
بناء على التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله
بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضير جهله
فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه ذاكرا
صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء
العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء
المغرب ان العصر جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان العصر لم يجز
فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى
العصر على ظن ان الظهر جائز اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
بوضوء ذاكرا عدم صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء
فانه صلى صلوة بغير وضوء جاهلا انه بلا وضوء لانه توضأ
وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني
غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب
رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر فانه يقول اذا كان
عليه الفرض الواحد لا يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه

الفرض الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
بوضوء ذاكرا صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه
مخالف للاجماع والمسئلة المشتبه بها هي الاولى لا الثانية. واذا عفا
احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد
على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض
لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل
القاتل. وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه
لان في قول البعض افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة واذ
هذه الكفارة مما تندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة
السابقة. ومن زنا بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له لا يحد
لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى لا يحد وفي
الحد بدون الشبهة لا في النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة
بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة. وكذا حربي اسلم فدخل
دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان جهله يكون شبهة
لا ان زنى هو اي ذمي حربي اسلم حيث يحد لان جهله في حرمة الزنا



لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان او شربه ذمي اسلم اي
يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر
بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما جهل يصلح عذرا
هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع
كذا اذا انزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل
قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا
الى الكعبة فاستحسن رسول الله وكانوا يقولون كيف صلوتنا
الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تع وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل
تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وهم
يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم
فنزل قوله تع ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر في ديارنا فقد تم
التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصير كمن لم يطلب الماء في العمرانات
وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بالاية وكيل او ماذون

اي يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اي من الوكيل فان شرى الوكيل
قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة
يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر
وللمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق
او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل وجهل
الماذون بالحجر عذر ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما
وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني
قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع
حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت دار بجنبها لكن
قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت
ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل
خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق
فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها
غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون
سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لانه

جهلها

جهلها عذر حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر
لان الدليل مشهور في حقها لان تطلب العلم واجب عليها فدليل الشرع بخلاف
ان البكر مشهورة في حقها فالجهل لا يعذر وفي حق الامة مخفي لان خدمة
المولى تشغلها عن التعلم فكان الدليل مخفيا في حقها فيعذر بالجهل ولان البكر
تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة
فان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ
على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة
ثنتان وطلاق الحرة ثلث والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام و
هذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع
لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء
ثمه لا هنا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار
العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر
للدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو
كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق
محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل اي المثلث بشرط

ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به اى بالسكر من المثلث
وهو اى القسم الثانى من السكر وهو السكر من سبب محرم او بالمثلث
لا ينافى الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب
متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام
ويصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا تبين
استحسانا لانعدام ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم
انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم صح
كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى
يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص
والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا و
حده اختلاط الكلام اى حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين
السكر والصحو وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب
الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقى
ولا المجازى وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط
باللسان ولا يضر دلالة الحال اى شرط الهزل ان يجرى

المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط
كونه اى كون الشرط وهو المواضعة فى نفس العقد بل يكفى ان يكون
المواضعة سابقة على العقد وهو اى الهزل لا ينافى الاهلية اصلا
ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب
النظر فى التصرفات كيف تنقسم فيهما اى فى الاختيار والرضاء وهى
اما من الانشاءات او الاخبارات والاعتقادات اما الانشاءات
فاما ان تحتمل النقض او لا تحتمله فما تحتمله كالبيع والاجارة فاما
ان يتواضعا فى اصل العقد اى يجرى المواضعة قبل العقد بان يتكلم
بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض
اى قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق
الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على البناء العقد
على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اى للمتعاقدين لوجود
الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط
فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم ويتوقف الملك
فيفسد العقد كما فى الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا

بالحكم هنا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت
في العقد الفاسد فان نقضا احدهما انتقض وان اجازاه في الثلاث
جاز اي ان اجازاه في ثلاثة ايام جاز عند ابي ح اي ابي حنيفة جايزا
كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما او مقيدا لا بالاجازة
بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز
لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا
في الثلث وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما
وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعراضا او اختلفا فيه
والبناء يصح العقد عند ابي ح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار
من المواضعة التي لم تتصل بها اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد
عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن على
ان المواضعة سابقة قلنا الاخر ناسخ الاول وهو العقد ناسخ للمواضعة
السابقة لان احدهما لم يعول على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم
العقلي قسمان لم يذكراو هما اما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرني
شيء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي ح

يجب

يجب ان يكون على الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء وان تبا
ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة
الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل و
الفرق له بين البناء هنا وثمه ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول
احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا
في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد احق
بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان
المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو
المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد
بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن واما ان يتواضعا على
ان الثمن جنس آخر فانه يعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة
في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد
الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد وانما قال هذا جوابا عما ذكر
انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال
انه لا مطالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان

وإذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمل حملا
خفيفا ونحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي ح
ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يبطل
هنا المواضعة وعدم الطالب بواسطة الرضى لا يفيد الصحة
كالرضى بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما
ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر كله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل
التراخي والرد لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا
كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل
فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق
لابي ح بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح
لا يفسد بالشرط وعلى ان لا يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد
عن ابي حنيفة المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب

فيترجح به اي بالالف وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع وفي
البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا و
على ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل على
رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة
في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة
في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف
داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير
ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى
وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على
مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي
الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور
اما عند ابي ح فلترجح الايجاب اي ترجح العقد على المواضعة واما
عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما
الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي ح لا يقع الطلاق
ولا يجب المال الا حين تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين

وكذا في البناء عليهما على ان المال يلزم تبعا؛ اعلم ان المال في الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو
الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور
فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند
ابي ح يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون
كالسكوت؛ لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة صار ساكتا عن الطلب
فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى
لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون
طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء؛ اي يبطل ابراء الغريم هازلا لانه كما يبطل
الابراء بشرط الخيار؛ واما الاخبار فالهزل يبطله سواء كان فيما يحتمل
الفسخ اولا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق
مكرها باطل فكذا هازلا؛ واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه
استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به؛ اي لا بمن كفر بعين
الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى
انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا

قد كفرتم بعد ايمانكم؛ واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل
حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه؛ ومنها السفه
وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال
الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى
وخلاف دلالة العقل؛ وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع و
هو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفيه
والمعتوه فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف
السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا او غضبا
فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف
على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة؛ وهو لا ينافي الاهلية
ولا شيئا من الاحكام؛ واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء؛ ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا لا ينفك به
سن الحداثة عن مثله الا نادرا؛ فينقطع حق المنع فهي خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة و

واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات
القولية لان النظر واجب حقا للسفيه فان العفو عن صاحب الكبيرة
حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن
غاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق
النظر اليه وقياسا عطف على قوله حقا له على منع المال وايضا صحة
العبادة لاجل النفع فاذا صادفت ضررا يحجر فيهما وايضا حقا للمسلمين
والسفهاء اذا لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين فضيع اموال
المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها
في الحال كما فعل واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل
ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية تحير
عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمتربة بحيث لم يملك قوت
يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى الوصول بها فاستعار من بعض
خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس
وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل
السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس

على غرفة ودعا صاحب الجارية وساومها واشتراها بالف دينار
واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا
بهجة وسرورا وردت الجواري الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي
الثمن لقي المشتري وعن جنونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء على
ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره وعند ابي يوسف
وعند ابي ح لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم
اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر واذ كون النظر حقا له
فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن اي يحجر
السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته
والعبادة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر
على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد
يجي في كل حكم الحجر من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض و
المكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه ثبت
نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات
كانت حرة لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد

فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة ماله ويلحق في هذا الحكم
بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون في ذلك
كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان
حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور على ابنه وهو معروف
وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا
الحكم بمنزلة مشتر المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام
الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو
في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم للبائع ايضا
شيء من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر
عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب
السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي
عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف واما بسبب الدين بان يخاف
ان يلجئ امواله التلجئة هي المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار
فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سببها متصل
بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع

القاضي فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية
ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة
بخلاف المرض لانه يتنوع بعضه يضر الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة
فعند الشافعي القصر رخصة وعندنا اسقاط للعزيمة لانه فرضت
الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان
حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين وتسميته الصدقة و
لعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة وانما ثبت
هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اتصل
السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل
بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر
بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر
بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر
الصائم لم يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه
اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب الكفارة عليه واذا افطر
ثم سافر لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما

ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم
يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا
عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض
ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم
السفر علة والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله عم واصحابه رض
انهم ترخصوا برخص المسافرين مجاوزتهم العمران والقياس ان لا تثبت
القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك
القياس بما رويناه ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة تصح وان كان
في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة
لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع
اي نية الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع ومنه
المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي على ان المعصية
منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر
والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل عيرا فيقطع عليهم فصار النهي
عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان

بعينه

بعينه فلا يثبت به اي بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل قوله تع غير
باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك
به الشافعي على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تع غير
باغ حالا من قوله تع فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل
ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها او
لا آكل الميتة تلذذا وافضاء للشهوة بل يأكلها دافعا للضرورة
ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا يبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو
اي لا يرفعها لجوع اخرى ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير
ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى الصيد فاصاب انسانا فانه قصد
الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا
في سقوط حق الله تع اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى
لا يأثم اثم القتل ولا يؤخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب
على المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه
ضمان مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل
مالا ووجبت بالقتل كالدية انما في الخطأ لان ما يجب بسبب الحل

لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه ضمان مال وبه يجب الكفارة
اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة و
العقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة
ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم
ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا
بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضا فيما يبنى عليهما
كالبيع اذ لا حرج في تركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال
الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت
صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يؤاخذ الانسان
بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو
والغفلة امر كونهما في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف
عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة
الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل
فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة
الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات

صادرا عن العقل بلا غفلة وسهو ولم يجعل انه ربما يسهو في وقت ما
هذا معنى قوله دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم تقم البلوغ مقام
اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم تقم البلوغ مقام الرضا
في التصرفات المبنية على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في ترك
اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل
ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقيم ما هو دليل عليها
مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا حاجة الى ذكر
اليقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعي حيث قال لو قام البلوغ مقام
اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا
فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا
جرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطأ وصدقه خصمه يكون
كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني
من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس
او العضو وهذا معدم للرضا مفسد للاختيار واما غير ملجئ
بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد

الاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما
فرض كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او مرخص كما اذا اكره
على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر
مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار
الاهون واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا
شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره اي الاكراه عند الشافعي
اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما
ان يكون عذرا واما ان لا يكون فاعلم اني اثبت لفظ الفاعل مقام المكره
بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر
والقصد تقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضا الفاعل ثم
ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال
كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان
غيره وينقل الى الحامل الافعال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة
الاتلاف الى الحامل ممكن بجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا
لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيجلد الزاني ويقتص القاتل مكرهين

وانما يقتص الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم
عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص
الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي فاجاب بان الحامل
انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحكم
عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء
الديون وطلاق المولي بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو
اسلام الحربي وطلاق المولي وبيع المديون ماله وهو مذهب
الشافعي ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمي
به اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لانه
انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا
ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار
اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم
هنا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير
الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي كونه آلة ينسب الى الحامل
والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا

الى الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل
لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اى الاقوال
مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالعتاق والطلاق تنفذ
لانها اى الاقوال التى لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار
والرضا بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل فى وهو
ينافى الاختيار اصلا اى ينافى اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب
فحاصل فى الخيار فلان تنفذ بالاكراه اى الاقوال التى لا تنفسخ
بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان فى الهزل
اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به
منتفيان اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار
السبب فحاصل فى الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق
واقعين فى الهزل مع عدم اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما فى الاكراه
مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار
السبب والرضا به حاصل فى الهزل بدون الفساد اما فى الاكراه
فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد

فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه واذا اتصل بقبول المال
اى اذا اتصل الاكراه بقبول المال فى الطلاق يقع الطلاق بلا مال
لانه اى الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم
يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق
بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابى ح فلان الرضا بالسبب ثابت اى
فى الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال
فى الخلع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط من جانبيهما فاذا خالعها بشرط
الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال فى جانبها لان
شرط الخيار فى جانب الزوج لا يصح فى الخلع لما عرفنا ان الخلع يمين
فى حقه معاوضة فى حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر فى بدل الخلع
فيجب وان كانت مما تنفسخ وتتوقف على الرضا كالبيع والاجارة
يفسد والحجر وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها
لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اى كون
الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنى فيقتصر على الفاعل
ومنها ما يحتمل فان لزم وجعله آلة يتبدل محل الجناية فيقتصر عليه

ايضا لان في تبديل المحل مخالفة للحامل وفيها بطلان الاكراه كما
المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة
يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر
عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب
ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع ح يصير غصبا والاعتاق في
وان كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من
الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف
قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل
وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى
قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون
الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم
منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه والقه فيخرج
الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط
اي على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله

آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم
كل منهما ومحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل
والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء
اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص
نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له
الجرح لانه جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة
نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى
فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فانقطاع النسب عن الغير هلاك
فان اكره على الزنا لا يحل له الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر
والخنزير فان الاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل
وسوق الآية وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى
ان امتنع اثم لو عند الملجئ اي لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة و
حرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي
لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط
ابدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات

333

يعني لو اكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة وهي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وان حرمة الزنى حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا ترخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي من تلك الحرمة من حقوق الله تعالى [illegible] بان تلك الحقوق نفس الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة

فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنى المرأة
من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت
المرأة على الزنى بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى
وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنى المرأة ليس قطع النسب
اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف الرجل فانه
بمنزلة القتل لانه قطع النسب وكما رخص زناها بالملجئ لم تحد
بغير الملجئ للشبهة وبحث فيه اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون
زناها مرخصا فينبغي ايضا ان زنت بغير الملجئ يكون في زناها شبهة
الرخصة فلا تحد اما الرجل في زناه لم يرخص بالملجئ فان زنى بغير
الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف
مال المسلم وحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا
والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها
لم تسقط وهما حق الشرع ويجب الضمان لوجود العصمة والله
ولي العصمة والتوفيق

فرغ من تكثيره [illegible] عبد اللطيف بن يوسف عفا عنهما الملك المعين [illegible] والتمرد



